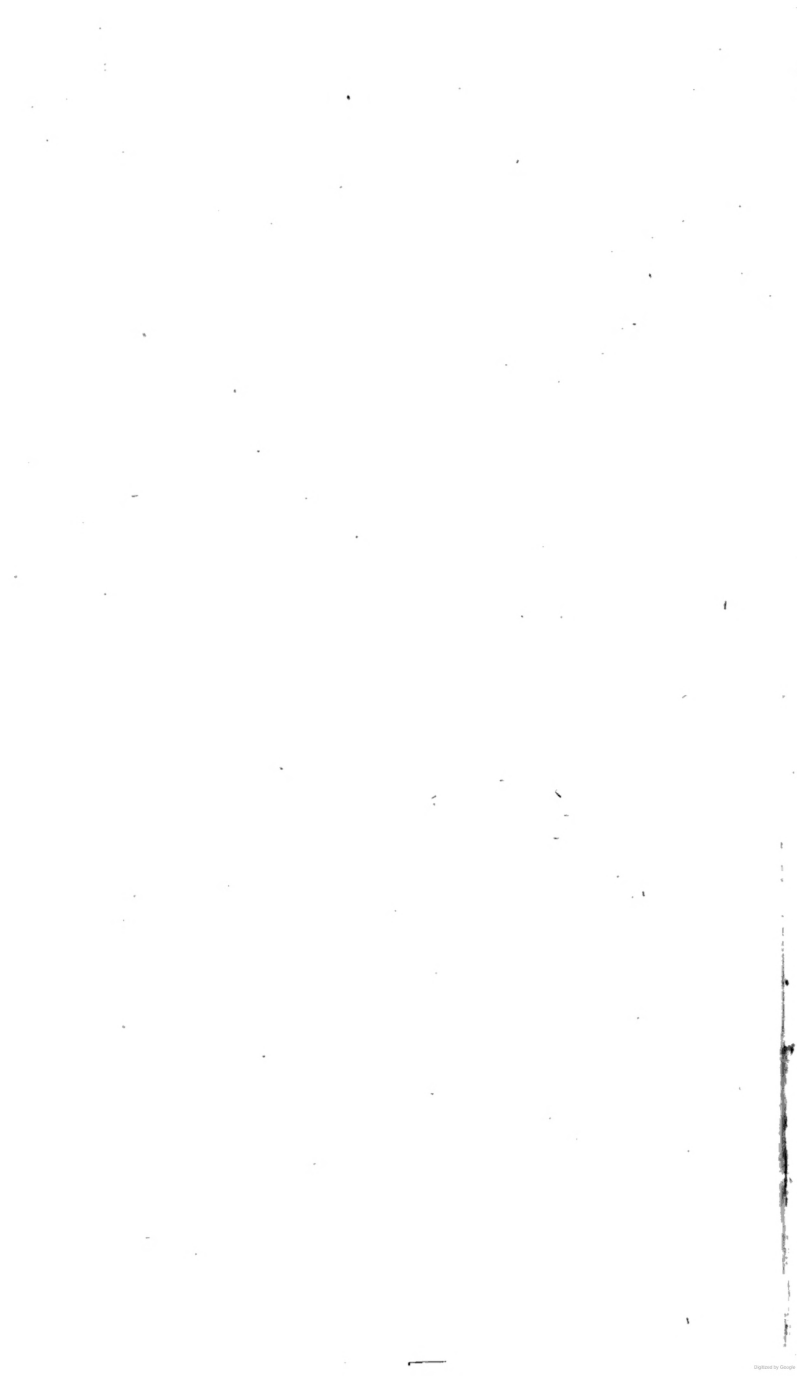




XIX. 74





LE PARMÉNIDE,

DIALOGUE DE PLATON.

Imprimerie de FÉLIX LOCOIN,
rue N.-D.-des-Victoires, 16.

c/112

LE
PARMÉNIDE,

DIALOGUE DE PLATON,

TRADUIT ET EXPLIQUÉ

PAR J.-A. SCHWALBÉ,

DOCTEUR ÈS LETTRES.



Οὐθέν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν, μηθέν νοοῦντα ἐν.
Il est impossible de rien penser, si l'on ne pense rien d'un.
ARISTOTE.

Οὐδὲ γὰρ ἂν τὰ ἀτελὴ προῆλθεν ἐπὶ τὸ
τέλος, μὴ τῶν τελείων προὑπαρχόντων.

L'imparfait ne peut se développer sans la préexistence du
parfait.
PROCLUS.

PARIS, 1841.

BROCKHAUS ET AVENARIUS, LIBRAIRES,

RUE DE RICHELIEU, 60.

A LEIPSIG, MÊME MAISON.



ARGUMENT.

De tous les dialogues de Platon, c'est le *Parménide* dont la lecture a toujours excité en moi le plus de surprise et d'intérêt. Aussi a-t-il été à deux reprises l'objet de mes études et de mes efforts pour le comprendre. On trouve bien dans les autres ouvrages de ce philosophe, et surtout dans le *Phédon*, la théorie des *Idées*; mais elle est là franchement admise, et elle n'est point accompagnée de difficultés qui l'obscurcissent, ni d'objections qui semblent la détruire, comme cela a lieu dans le *Parménide*; de plus, les idées qui sont nécessaires pour établir l'unité des existences conduisent dans cet ouvrage à l'existence de

l'unité elle-même , et cette hypothèse , examinée et discutée à fond par la méthode de la dialectique , donne lieu à une série d'antilogies , qui troublent d'abord la raison la plus ferme , et lui font croire que ce dialogue n'est qu'un grand exercice de dialectique , mais qui , mûrement examinées , finissent par se comprendre , et constituent à ses yeux la vie absolue et la vie relative de toutes les existences. Ce sont ces contradictions apparentes que j'ai tâché de rendre intelligibles dans le travail qui suit ma traduction ; car il m'a semblé qu'il ne suffisait pas de rendre avec plus ou moins de fidélité la pensée de Platon , mais qu'il fallait encore l'entourer des lumières propres à l'éclaircir , et à faire connaître toute l'étendue du génie qui brille si éminemment dans ce bel et profond ouvrage.

Voici l'analyse de ce dialogue : ↘

Pendant que les Athéniens célébraient les grandes Panathénées , Parménide et son disciple Zénon firent un voyage à Athènes pour participer au culte rendu à la déesse et pour faire connaître aux Athéniens la philosophie éléatique. Ils logèrent dans le Céramique , hors de la ville , et appe-

lèrent à eux tous ceux qui s'intéressaient aux questions les plus hautes et les plus difficiles de la philosophie. Socrate se rendit à leur invitation avec plusieurs autres Athéniens. Alors Zénon se mit à leur lire son ouvrage, dans lequel il montrait combien d'absurdités entraînait l'hypothèse de la pluralité absolue. Les partisans de cette doctrine se moquaient de celle de Parménide, qui prétendait que tout ce qui existe est un, et ils disaient que si tout est un, Parménide ne diffère pas de Zénon, une pierre est une trirème, la vérité et la vertu se confondent avec le vice et l'erreur, et ils faisaient une infinité d'objections de ce genre. Zénon, voulant de son propre chef soutenir et défendre les opinions de son maître, composa un livre où il démontrait que, si l'on suppose que tout ce qui existe est multiple et n'a point d'unité, on est conduit à des absurdités aussi grandes et aussi nombreuses. Il montrait que si tout diffère, tout se ressemble par cela même que tout diffère; que le mouvement et la pensée sont impossibles là où il y a des éléments infinis d'espace, de temps, de sensation à parcourir et à synthétiser,

en un mot, que la destruction de l'unité entraîne la destruction de tout ordre et produit la confusion universelle. En effet, si l'esprit humain est dépourvu de la notion d'unité, et si la nature est privée de toute force attractive et unifiante, il n'y a pas une seule chose réelle ni une seule proposition possible; bien plus, s'il n'y a pas une unité supérieure qui coordonne la nature et l'humanité, c'en est fait de l'harmonie qui règne entre ces deux êtres si profondément distincts. Ainsi Zénon réfuta les partisans de la pluralité, et les força de tourner leurs regards vers l'unité et vers la doctrine de son maître.

Lorsque Zénon eut fini la lecture de son ouvrage, Socrate voyant les conséquences absurdes qui découlaient de l'hypothèse de la pluralité, laissa le monde sensible, et de l'unité et de la multiplicité qui le gouvernent, il passa à la synthèse et à la division des notions intellectuelles, en disant qu'il ne voyait rien d'étonnant à ce que l'on démontrât qu'une même chose était semblable et dissemblable, qu'on pouvait la considérer sous différents rapports et lui trouver des carac-

tères et des qualités différentes; que c'était ainsi qu'un homme était un et multiple, suivant qu'on le regardait comme faisant partie d'une collection d'hommes ou comme formant une unité individuelle; que les choses sensibles participaient toutes à l'unité par l'idée qui constituait leur essence ou leur nature, et à la pluralité par les différentes parties qui composaient leur totalité; mais qu'il croyait digne d'un philosophe de chercher si la même chose avait lieu dans le monde intelligible, si la même notion était semblable et dissemblable, égale et inégale; car il voyait que, dans l'intelligence, les notions conservaient leur pureté et leur distinction, et que celle de ressemblance, par exemple, ne pouvait pas se mêler ni se confondre avec celle de dissemblance.

Après ce discours de Socrate, Parménide prit la parole, et il demanda à Socrate s'il admettait l'existence des notions absolues, ou s'il croyait à l'existence de certaines idées, comme celles de ressemblance et de dissemblance, de justice et de beauté. Socrate lui ayant répondu qu'il croyait à l'existence de ces idées-là, Parménide lui ex-

prime ses doutes à cet égard, et cherche avec lui s'il y a des idées de toutes les choses qui existent, des plus basses comme des plus sublimes, comment les choses participent aux idées, et il agite profondément tous les problèmes auxquels donne lieu cette théorie. Il lui montre 1° que l'idée doit être immatérielle, puisque les choses ne peuvent la recevoir ni en partie ni en totalité; 2° qu'elle ne peut être du même ordre ou du même genre que les choses, puisqu'elle aurait quelque chose de commun et perdrait son caractère absolu; 3° qu'elle n'est point une notion intellectuelle, mais une essence, parce que sans cela tout serait rempli de pensée et de connaissance; 4° qu'elle n'est point un modèle et une image en même temps, comme les pensées de l'ame, parce qu'il existerait une ressemblance entre elle et les choses, ce qui nécessiterait une nouvelle idée; 5° qu'elle n'est point directement intelligible pour nous, mais que c'est à l'occasion des choses ou de ses images que nous nous en formons des notions; 6° qu'elle ne représente pas et ne connaît pas les choses en elles-mêmes, parce que celles-

ci n'ont pas un rapport direct avec elle, et que, par conséquent, elle les voit en soi-même, et cependant mieux que si elle les voyait en elles-mêmes.

Socrate, arrivé à cette hauteur, se trouble, et Parménide, voyant qu'il avait de la peine à le suivre, lui conseille, avant d'aborder ces problèmes difficiles, de s'exercer à la dialectique, afin d'avoir une méthode qui pût le diriger dans une route si obscure et semée de tant d'obstacles. Il lui dit que, s'il voulait vérifier quelque hypothèse touchant les existences, il devait d'abord poser la chose et la regarder comme existante et comme non existante, et voir dans chacun de ces cas ce qui en résulte, ce qui n'en résulte pas, ce qui en résulte et n'en résulte pas à la fois; qu'il devait ensuite examiner la chose dans ses rapports avec elle-même, avec ce qui est autre, et dans leurs rapports réciproques; en sorte qu'il aurait en tout douze questions à résoudre pour l'existence de la chose, et douze autres pour la non existence.

Socrate admire cette méthode, mais il en comprend en même temps toute la difficulté, et prie

Zénon d'en faire l'application à quelque hypothèse. Zénon se refuse, parce qu'il regarde cette tâche comme au dessus de ses forces, et il prie Parménide de s'en charger. Parménide se laissant vaincre par sa prière, prend sa propre hypothèse, c'est à dire l'unité, et il la considère d'abord en elle-même ou d'une manière absolue; et, par une suite de négations, il montre qu'aucun des attributs de l'existence réelle ne saurait lui convenir; ensuite il la met en rapport avec l'existence qu'il en distingue, et il lui restitue les attributs qu'il lui avait d'abord enlevés : enfin, comme il est impossible de résumer cette longue discussion, il examine l'unité conformément à sa méthode; et, ainsi que j'ai tâché de le faire voir, toutes ces propositions singulières ne sont pas de vaines abstractions ni d'absurdes contradictions, mais roulent sur l'existence universelle, en comprennent toutes les variétés et en dévoilent toutes les profondeurs.

PARMÉNIDE

OU

DES IDÉES.

PERSONNAGES.

CÉPHALE, ADIMANTE, ANTIPHON, GLAUCON, PYTHODORE.
SOCRATE, ZÉNON, PARMÉNIDE.

CÉPHALE, *raconte.*

Nous ¹ étions partis de Clazomène, notre patrie, pour nous rendre à Athènes, et lorsque nous

¹ Je me suis servi, en traduisant ce dialogue, du texte et de la traduction de Ficin, de la traduction allemande de Schleiermacher, et du commentaire de Proclus, publié par M. Cousin. Mon ouvrage était terminé, lorsque la traduction de M. Cousin et l'édition spéciale de M. Stalbaum parurent, et me forcèrent de revoir mon travail et de profiter des lumières de ces deux savants hommes.

y fûmes arrivés , nous rencontrâmes sur la place publique Adimante et Glaucon ¹ ; et Adimante me prenant la main : Salut , me dit-il , Céphale ; si tu as besoin de quelque chose ici qu'il soit en notre pouvoir de te procurer , tu n'as qu'à parler.

Mais je suis venu précisément , lui répondis-je , pour vous faire une prière.

Quelle est-elle , reprit-il ? Parle.

Je lui dis : Votre frère utérin , comment s'appelait-il ? Je ne m'en souviens plus ; il était encore enfant , lorsque je vins de Clazomène ici pour la première fois , et il y a déjà bien longtemps de cela. Pour son père , à ce que je crois , il se nommait Pyrilampe.

C'est juste , dit-il ; et mon frère s'appelle Antiphon. Mais quel est surtout ton but en me demandant cela ?

Mes concitoyens que tu vois ici , repris-je , sont passionnés pour la philosophie ; ils ont appris par ouï-dire qu'Antiphon avait beaucoup fréquenté Pythodore , ami de Zénon , et qu'il se rappelle , après avoir souvent écouté Pythodore , l'entretien qu'eurent un jour ensemble Socrate , Zénon et Parménide.

Tu ne te trompes pas , dit-il.

¹ Périclione , femme d'Ariston , eut de celui-ci Platon , Adimante et Glaucon , et de Pyrilampe elle eut Antiphon.

C'est, continuai-je, cet entretien que nous désirons connaître.

Il n'est point difficile de te satisfaire, répondit-il. Mon frère était alors jeune, et il l'a étudié avec beaucoup de soin; car, aujourd'hui du moins, à l'exemple de son grand-père, qui porte le même nom que lui, il s'occupe beaucoup d'équitation¹; mais, s'il le faut, allons le trouver: car il ne fait que de quitter ce lieu; il habite ici près dans Mélite².

A ces mots, nous nous mîmes en marche, et nous trouvâmes Antiphon chez lui, au moment

¹ Veut-on savoir pourquoi Platon a pris Antiphon pour exposer sa doctrine? c'est que, comme les choses inférieures sont l'image des supérieures, Antiphon fait à l'égard des étrangers de Clazomène, l'office de démon, qui distribue ses biens aux mortels, et dans les démons, comme dans les dieux, il y a des coursiers, mais chez eux ils sont plus unifiés aux conducteurs que chez les hommes. Telle est l'explication de Proclus, et il y a une foule de rapprochements semblables dans son savant commentaire. Sans doute c'est le devoir d'un philosophe de chercher l'idée de chaque chose et de chaque fait, et de ramener ainsi tout à la métaphysique qui domine tout; mais c'est dans les ouvrages de Dieu qu'il faut tâcher de découvrir la pensée de toutes choses, même des plus petites; quant aux ouvrages des hommes, sans excepter ceux du divin Platon, il y a trop d'imperfection, et tout n'y est pas le résultat d'une intention profonde. Ainsi dans les langues, tous les mots ne représentent pas la nature des choses, et la liberté humaine s'est jouée dans leur institution comme dans beaucoup d'autres.

² Mélite, bourg de la tribu Cécropide.

où il donnait un mors à arranger à un ouvrier qui travaille le fer. Lorsqu'il fut débarrassé de cet homme, et que ses frères lui eurent fait connaître l'objet de notre visite, il me reconnut pour m'avoir vu à mon premier voyage, et me salua en m'embrassant. Nous le priâmes de nous exposer l'entretien. Il fit d'abord quelques difficultés ; c'était, disait-il, une grande tâche ; cependant il consentit ensuite à nous satisfaire.

Antiphon nous rapporta donc, selon Pythodore, que Zénon et Parménide étaient venus autrefois aux grandes Panathénées¹ ; que Parménide était fort vieux, avait la tête toute blanche, une physionomie belle et vénérable, et environ soixante-cinq ans ; que Zénon, alors âgé de près de quarante ans, était d'une grande taille, avait un extérieur agréable, et passait pour le bien-aimé de Parménide ; qu'ils avaient logé chez Pythodore, hors de la ville, dans le Céramique, où s'était rendu Socrate, accompagné de plusieurs autres, tous curieux d'entendre la lecture des écrits de Zénon, que ces deux philosophes avaient alors apportés pour la première fois ; que Socrate était fort jeune à cette époque² ; que Zénon

¹ Ce voyage eut lieu vers la 80^e ou 81^e olympiade, ou 460 ou 455 ans avant J. C.

² Socrate était né 469 ans avant J. C. ; il avait donc alors tout au plus quinze ans, et pour croire qu'il ait été si jeune en état

lui-même s'était mis à leur en faire la lecture ; que Parménide se trouvait par hasard occupé au dehors , et que Pythodore ajoutait qu'il ne restait plus que fort peu de chose à lire , lorsqu'il entra lui-même accompagné de Parménide et d'Aristote , qui fut depuis l'un des Trente ; qu'il n'avait par conséquent entendu qu'une faible partie de l'ouvrage , mais que Zénon le lui avait fait connaître auparavant.

Socrate , continuait Antiphon , ayant écouté Zénon , le pria de relire la première hypothèse du premier chapitre ; et après cette lecture , il lui avait dit : Zénon , comment l'entends-tu ? Si ce qui existe est multiple , il faut qu'il soit semblable et dissemblable ; mais cela est impossible ; car ce qui est dissemblable ne peut être semblable , et ce qui est semblable ne peut être dissemblable. Ne penses-tu pas ainsi ?

Sans doute , répondit Zénon.

Or , s'il est impossible que ce qui est dissemblable soit semblable , et que ce qui est semblable soit dissemblable , il est impossible qu'il soit

d'avoir un entretien qui roule sur les questions les plus hautes de la philosophie , il faut se prêter un peu à la supposition de Platon , ou accorder à son maître un génie très précoce en philosophie , semblable à celui de Pascal dans les sciences mathématiques.

multiple : car s'il l'était, il en résulterait une chose impossible. Est-ce là ce que tu as en vue dans tes écrits, et ne tendent-ils qu'à réfuter ce que l'on dit ordinairement, et à prouver que la pluralité n'existe pas ? Crois-tu que chacun de tes chapitres soit une preuve de cette proposition, et que tu en as fourni autant de preuves que tu as écrit de chapitres pour montrer que la pluralité n'existe pas ? Est-ce là ce que tu penses, ou ne t'ai-je pas bien compris ?

Non, répondit Zénon ; mais tu as parfaitement saisi le but de tout mon ouvrage.

Parménide, reprit Socrate, je vois que Zénon ne cherche pas seulement à s'unir à toi par les moyens ordinaires de l'amitié, mais encore à la faveur de son ouvrage : car il a écrit en quelque sorte la même chose que toi, mais à l'aide d'un changement, il tâche de nous donner le change, en ayant l'air de dire quelque autre chose. En effet, d'un côté tu soutiens dans tes poèmes que tout est un, et tu en donnes de belles et de solides preuves ; de l'autre, Zénon soutient que rien n'est multiple, et à son tour il en donne des preuves nombreuses et imposantes. Ainsi, tandis que l'un affirme l'unité, et que l'autre nie la pluralité, et que tous deux vous vous exprimez de façon à faire croire que vous ne dites point la même chose, quoique ce que vous dites soit à

peu près la même chose , vos discours ont l'air de s'élever au-dessus de notre intelligence.

Il est vrai, répondit Zénon ; cependant tu n'entres pas entièrement dans la véritable pensée de mon ouvrage, quoique, semblable aux chiennes de Laconie, tu coures bien après le sens des paroles, et que tu en fasses une exacte recherche ; car d'abord, ce que tu n'as point vu, c'est que je n'ai pas tant de prétention pour mon ouvrage¹, et qu'en le composant dans le but que tu supposes, je ne fais point un mystère de ce qu'il renferme, comme si c'était une œuvre bien remarquable ; mais il est un point accidentel où tu ne t'es pas trompé, c'est qu'il est vrai que cet ouvrage est une défense de la doctrine de Parménide contre ceux qui l'attaquent par des plaisanteries, en prétendant que si tout est un il en résulte une foule de conséquences ridicules et contradictoires. C'est pourquoi cet écrit répond à ceux qui disent que tout est multiple, et leur fait les mêmes objections et en plus grand nombre pour leur

¹ En effet, Parménide dans ses poèmes, considérait l'unité existante comme distincte de la pluralité des phénomènes qui en émanent, et Zénon dans ses ouvrages en prose s'attachait à réfuter l'empirisme ionien et à montrer que la pluralité seule, sévèrement interrogée, entraîne autant et plus de conséquences absurdes que l'unité absolue ; en sorte que c'était indirectement qu'il ramenait ses adversaires à la doctrine de son maître, en même temps qu'il a défendait et mettait en lumière.

prouver que l'hypothèse de la pluralité entraîne encore plus de conséquences ridicules, si quelqu'un l'examine suffisamment. C'est une semblable dispute qui, dans ma jeunesse, m'a fait composer cet écrit, et quelqu'un me l'a dérobé, de manière que je n'ai pas eu lieu de délibérer, s'il fallait le publier ou non. Ce qui te trompe donc, Socrate, c'est que tu crois que je n'ai point écrit cet ouvrage dans ma jeunesse par amour pour la dispute, mais par ambition dans un âge avancé, et cependant, comme je l'ai dit, tu n'as pas mal conjecturé.

Je reçois, dit Socrate, cette explication, et je crois que la chose est ainsi que tu l'affirmes. Mais, dis-moi, ne penses-tu pas qu'il y ait une idée absolue de ressemblance et une autre contraire à celle-ci, qui est l'idée de dissemblance; que c'est à ces deux idées que nous participons¹, toi, moi et les autres choses que nous appelons multiples; que celles qui participent à la ressemblance deviennent

¹ L'expression de participer, μετέχων, n'est point une métaphore poétique, comme le prétend Aristote; elle est très juste pour représenter l'existence imparfaite et relative qui ne possède pas essentiellement ce qui la distingue et la qualifie. Ainsi l'homme est un être éminemment raisonnable, et cependant la raison existe si peu absolument en lui, qu'elle s'éclipse quelquefois et qu'elle éprouve sans cesse des défaillances qui se révèlent assez dans ses erreurs perpétuelles.

semblables au degré et de la manière suivant laquelle elles y participent, et que celles qui participent à la dissemblance deviennent dissemblables; et que celles qui participent à l'une et à l'autre idée ont l'une et l'autre qualité? Or, si toutes les choses participent à ces deux idées contraires, et par cette double participation sont semblables et dissemblables les unes aux autres, qu'y a-t-il là d'étonnant? Mais si quelqu'un démontrait que ce qui est semblable est dissemblable, et que ce qui est dissemblable est semblable, c'est là ce qui me paraîtrait prodigieux; tandis que s'il démontre que ce qui participe à ces deux idées reçoit l'une et l'autre qualité, pour moi, du moins, Zénon, je ne vois là rien d'absurde, ni s'il démontre que tout est un par sa participation à l'unité, et que ce même tout est multiple par sa participation à la multiplicité; au lieu que s'il démontre que ce qui est un est multiple, et que ce qui est multiple est un, c'est là ce qui me surprendra. Il en est de même de toutes les idées, et si quelqu'un démontre que les genres et les espèces renferment en eux-mêmes des propriétés contraires, il y aura lieu de s'étonner; mais s'il démontre que je suis à la fois un et multiple, qu'y aura-t-il d'étonnant? Lorsqu'il voudra prouver la pluralité de ma personne, il dira qu'autre est ce qui est à ma droite, autre ce qui est à ma gauche;

qu'autre est ce qui est devant, autre ce qui est derrière, et que pareillement autre est ce qui est en haut et en bas, car je participe, il me semble, à la pluralité ; mais lorsqu'il voudra prouver l'unité de ma personne, il dira que de sept hommes que nous sommes, je suis un homme, et que je participe aussi à l'unité, de manière que l'une et l'autre démonstration sera vraie. Si quelqu'un entreprend donc de démontrer l'unité et la pluralité de choses telles que des pierres, du bois et d'autres semblables, nous dirons qu'il en démontre bien l'unité et la pluralité, mais qu'il ne démontre pas que l'unité soit multiple ni que la pluralité soit une, et qu'ainsi il n'avance rien d'extraordinaire, mais ce que tout le monde peut accorder. Au contraire, si quelqu'un commençait par distinguer et séparer les idées absolues des choses dont je viens de parler, telles que la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement, et toutes les autres idées pareilles, et qu'ensuite il démontrât qu'elles peuvent être mêlées les unes avec les autres et séparées les unes des autres, je serais frappé d'étonnement, Zénon, et je crois que tu as traité toutes ces questions avec beaucoup de force ; mais, je te le répète, ce que j'admirerais encore davantage, ce serait si quelqu'un pouvait me montrer que cette difficulté se trouvant impli-

quée sous toutes les formes dans les idées elles-mêmes, existe pour les choses purement intelligibles, comme vous avez montré qu'elle existe pour les choses visibles¹.

Pythodore me rapportait que pendant que Socrate faisait ce discours, il croyait de son côté que chaque point avait excité le dépit de Parménide et de Zénon, mais qu'ils lui avaient prêté la plus grande attention, et qu'ils s'étaient regardés fréquemment en souriant, comme s'ils étaient enchantés de Socrate, et que lorsqu'il eut fini de parler, Parménide lui avait dit : O Socrate, on doit admirer l'ardeur que tu montres pour la discussion; mais dis-moi, fais-tu toi-même la distinction telle que tu l'exposes? D'un côté, cer-

¹ Cette importante question est traitée dans le Sophiste où Platon prouve que les genres ou les idées peuvent être mêlés, mais non indistinctement. En effet, il n'y a pas d'opposition entre une idée et une autre, puisque l'être et l'unité se trouvent dans toutes, et que s'il y en avait une seule qui fût en contradiction avec une autre, rien ne serait possible ni comme pensée ni comme chose; mais s'il n'y a pas d'opposition entre les idées, il y a de la différence entre elles, et ce sont ces différences auxquelles il faut avoir égard, lorsqu'on cherche à connaître les combinaisons possibles. Ainsi dans l'âme toutes les pensées sont distinctes, parce que ce sont des actes; cependant elles existent dans la plus parfaite harmonie, et une vérité n'est pas opposée à une autre vérité; mais pour faire une proposition, on ne peut prendre au hasard une pensée et l'accoupler avec une autre : un cercle est carré et le crime est heureux seront toujours des propositions

taines idées existent-elles séparément, et de l'autre, séparément les choses qui en participent ? Te semble-t-il que la ressemblance distinguée de la ressemblance que nous avons nous-mêmes, soit quelque chose en elle-même, ainsi que l'unité et la pluralité et toutes les autres idées dont tu as entendu parler Zénon tout à l'heure ?

Cela me paraît ainsi, répondit Socrate.

Penses-tu, continua Parménide, qu'il y ait aussi une idée absolue du juste, ainsi que du beau, du bon et de toutes les choses semblables ?

Assurément, dit-il.

Quoi, une idée de l'homme indépendante de nous et de tous ceux qui sont tels que nous ? Une idée de l'homme, du feu et de l'eau ?

J'ai été souvent, Parménide, dans le doute à ce

fausses et absurdes. Dans la nature aussi une réalité n'est pas opposée à une autre réalité, puisque l'homme renferme en quelque sorte toutes les forces élémentaires et qu'il forme le tout le plus harmonique qui existe ; mais une force est obligée de limiter une autre force afin qu'une seule ne l'emporte pas sur toutes les autres. Ainsi le feu, s'il dominait seul, finirait par tout dévorer, et l'eau est nécessaire pour arrêter ses ravages. Quelquefois une espèce faible ou des individus de cette espèce sont sacrifiés à une espèce plus forte, afin qu'il y ait de la subordination et qu'une seule ne finisse pas par l'emporter en nombre sur toutes les autres et couvrir toute la terre. Il y a donc limitation, et non pas opposition entre les forces ; le mal ne règne pas dans l'univers, et tous les désordres momentanés finissent toujours par aller dans l'ordre.

sujet, et je ne sais s'il faut m'exprimer à l'égard de ces dernières choses comme j'ai fait à l'égard des premières, ou s'il faut m'exprimer autrement.

Et à l'égard des objets, Socrate, qui peuvent paraître ridicules, tels qu'un poil, de la boue, une tache ou quelque autre objet très vil et très méprisable, doutes-tu s'il faut assurer ou non qu'il existe séparément une idée de chacune de ces choses, différente des choses mêmes qui tombent sous notre toucher ?

Nullement, dit Socrate ; je crois à l'existence de ces choses que nous voyons ; mais je crains qu'il ne soit trop absurde de penser qu'elles ont aussi leur idée. Cependant, j'ai été troublé quelquefois par la pensée qu'il en était de même de tout ; mais lorsque je m'y arrête, je l'abandonne de peur de m'engager dans une question frivole et sans fond, et de m'y perdre. Aussi, lorsque je l'ai laissée, je reviens aux objets dont je disais tout à l'heure qu'il y avait des idées, et ce sont eux qui occupent ma réflexion.

Socrate, reprit Parménide, tu es jeune encore, et la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle le fera sans doute, à mon avis, lorsque tu ne mépriseras aucune de ces choses ; maintenant, à cause de ta jeunesse, tu fais encore attention à l'opinion des hommes. Dis-moi donc,



penses-tu, comme tu l'as avancé, que certaines idées existent, dont les choses qui en participent tirent leurs dénominations? Que, par exemple, celles qui participent à la ressemblance deviennent semblables, et que celles qui participent à la grandeur, à la beauté et à la justice, deviennent grandes, belles et justes?

J'en suis persuadé, dit Socrate.

Mais chaque chose qui participe à une idée, participe-t-elle à la totalité ou à une partie de l'idée? ou hors ces deux modes de participation y en aurait-il quelque autre?

Comment y en aurait-il un autre?

Te semble-t-il que l'idée tout entière passe dans chaque objet de la multitude et conserve son unité? ou comment s'y trouve-t-elle?

En effet, Parménide, répondit Socrate, qu'est-ce qui empêche que l'idée n'y conserve l'unité?

Mais si elle est une et identique dans plusieurs objets séparés, elle y sera tout entière en même temps, et de cette manière elle sera séparée d'elle-même.

Nullement, dit Socrate. Ainsi; s'il fait jour, le jour étant un et identique existe en même temps dans plusieurs endroits, et il n'est pas pour cela séparé de lui-même; de même chaque idée est à la fois une et identique en tout.

J'aime, Socrate, ta manière de faire coexister

en plusieurs endroits une unité identique. Par exemple, si l'on couvre d'un voile plusieurs hommes, tu prétendras qu'il est un et tout entier sur plusieurs : n'est-ce pas là ce que tu veux dire ?

Peut-être, dit Socrate.

Le voile sera-t-il donc tout entier sur chaque homme, ou une partie seulement sera-t-elle sur un homme, et une autre partie sur un autre homme ?

Ce sera une partie seulement.

Alors, Socrate, les idées sont divisibles, et les objets qui participent à une idée participeront à une de ses parties, et l'idée ne sera plus tout entière dans chaque objet, mais une partie s'y trouvera seulement.

Du moins cela paraît ainsi.

Voudrais-tu soutenir, Socrate, que l'idée qui est une soit réellement divisée, et qu'elle conserve encore son unité ?

Nullement, dit-il.

Vois, en effet : si tu divises la grandeur en soi, et que chacun des objets multiples et grands soit grand par une partie de grandeur plus petite que la grandeur en soi, cela ne te paraît-il pas absurde ?

Tout à fait, répondit Socrate.

Mais quoi ! chaque objet qui a reçu une petite

partie de l'égalité , parce qu'il aura quelque chose qui est plus petit que l'égalité en soi , sera-t-il encore égal à quoi que ce soit ?

Cela est impossible.

Mais quelqu'un de nous possèdera-t-il une partie de la petitesse en soi ? Alors la petitesse en soi sera plus grande que cette même partie , puisque celle-ci est une partie de la petitesse : de cette manière , la petitesse en soi sera plus grande , tandis que ce à quoi l'on ajoute cette partie retranchée du tout , sera plus petit et non pas plus grand qu'auparavant.

Cela ne saurait être , dit-il.

Quelle est donc , Socrate , la manière dont les autres choses participent aux idées , puisqu'elles ne peuvent les recevoir ni en partie ni en totalité ?

Par Jupiter , dit Socrate , il ne me paraît nullement facile de déterminer ce mode.

Que penses-tu de ceci ?

De quoi ?

Je m'imagine que c'est ainsi que tu crois arriver à l'unité de chaque idée : lorsque plusieurs choses te paraissent grandes , peut-être , en les contemplant , une seule et même idée te semble-t-elle exister dans toutes ces choses , et c'est ce qui te fait penser l'unité de la grandeur.

Il est vrai , dit Socrate.

Mais quoi ! si tu considères ensemble de la

même vue de ton ame la grandeur en soi et les autres choses qui sont grandes , ne verras-tu pas quelque nouvelle unité de grandeur , qui fera nécessairement paraître grandes toutes ces choses ?

Il y a apparence.

Il t'apparaîtra donc une autre idée de grandeur outre la grandeur en soi et les objets qui y participent , et par dessus toutes ces choses une nouvelle idée qui leur communiquera à toutes la grandeur , de manière que chaque idée cessera d'être une à tes yeux et deviendra multiple à l'infini.

Mais, Parménide , observa Socrate , chacune de ces idées est peut-être une pensée , et il n'y a point de lieu où elle puisse être mieux conçue que dans l'ame ; dans ce cas , du moins , chaque idée conserverait l'unité , et ne serait plus sujette aux objections que tu viens de faire.

Quoi donc ! reprit Parménide , chacune des pensées est-elle une , mais est-elle la pensée de rien ?

Cela est impossible.

Est-elle la pensée de quelque chose ?

¹ En effet , s'il y avait quelque chose de commun entre l'idée et la chose qui y participe , l'idée cesserait d'être absolue , et il y aurait quelque cause ou quelque autre idée qui aurait établi ce rapport. Ainsi l'idée plane sur la nature , et comme on va le voir , sur l'ame elle-même.

Oui.

De quelque chose qui est ou qui n'est pas ?

De quelque chose qui est.

De quelque chose d'un que cette même pensée conçoit en tout comme une certaine forme réelle ?

Sans doute.

Eh bien ! ne sera-ce pas une idée ce qui est pensé avec ce caractère d'unité, puisqu'il est toujours le même en toutes choses.

Cela me paraît encore nécessaire.

Mais, continua Parménide, si toutes les autres choses te semblent participer aux idées, ne te paraît-il pas nécessaire ou que chaque chose soit formée de pensées et que tout pense, ou que tout soit pensée, mais privé de la faculté de penser ?

Cela n'a pas de sens, dit Socrate. Mais voici, Parménide, selon moi, ce qui en est vraisemblablement ; c'est que les idées subsistent comme des modèles de la nature, et que les autres choses leur deviennent semblables et en sont des copies, et que la participation des choses aux idées ne consiste que dans la ressemblance des choses aux idées.

Si quelque objet, dit Parménide, ressemble à une idée, est-il possible que cette idée ne soit pas semblable à ce qui est son image, en tant qu'elle lui ressemble ? Ou y a-t-il quelque moyen

que le semblable ne ressemble pas au semblable ?

Il n'y en a pas.

N'est-ce pas une grande nécessité que le semblable avec son semblable participe à une seule et même idée ?

C'en est une assurément.

Ce qui fait qu'en y participant les choses semblables deviennent semblables, n'est-ce point l'idée ?

Tout à fait.

Il n'est donc pas possible que quelque chose soit semblable à l'idée, ni que l'idée soit semblable à une autre chose ; sans cela, outre l'idée, il apparaîtra toujours une autre idée, et si celle-ci est encore semblable à quelque chose, il y en aura une différente, et il ne cessera jamais de s'élever une idée toujours nouvelle, supposé que l'idée devienne aussi semblable à ce qui y participe.

Cela est très vrai.

Ce n'est donc pas par le moyen de la ressemblance que les autres objets participent aux idées, et il faut chercher quelque autre mode de participation.

Il paraît.

Tu vois donc, Socrate, quelle est la difficulté pour celui qui affirme l'existence d'idées absolues.

Parfaitement.

Et pourtant, ajouta Parménide, sache bien que, pour ainsi dire, tu ne touches pas encore la plus grande difficulté que tu auras à résoudre, si tu sé pares toujours chacun des êtres, et que tu poses une idée distincte pour sa détermination.

Comment cela, demanda Socrate ?

Entre plusieurs autres difficultés, répondit Parménide, voici la plus grave : Si quelqu'un disait qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître les idées, supposé qu'elles soient telles que nous disons qu'elles doivent être, il ne serait pas possible de montrer son erreur à celui qui avance une pareille proposition, à moins que celui qui en conteste la vérité ne fût par hasard versé dans plusieurs sciences, ne manquât pas d'heureuses dispositions, et ne voulût suivre celui qui s'engagerait dans une démonstration fondée sur des raisons nombreuses et tirées de loin ; autrement on aurait de la peine à persuader celui qui chercherait à démontrer que les idées ne sont pas des objets de connaissance.

Pourquoi, Parménide ? demanda Socrate.

C'est qu'à mon avis, Socrate, toi et tout autre qui admet une essence absolue de chaque chose, vous conviendrez d'abord qu'aucune de ces essences ne subsiste en nous.

En effet, observa Socrate, comment serait-elle encore absolue ?

C'est bien parler, dit Parménide ; ainsi celles des idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques, ont une essence relative à elles-mêmes et non aux choses qui se trouvent en nous, soit qu'on regarde celles-ci comme des copies, soit qu'on envisage sous quelque autre point de vue les idées qui font qu'en y participant nous recevons une dénomination ; mais les choses qui se trouvent en nous, recevant leur nom des idées, sont à leur tour en rapport avec elles-mêmes, et non avec les idées, et elles dépendent d'elles-mêmes, et non des idées qui ont les mêmes dénominations.

Comment l'entends-tu ? demanda Socrate.

Par exemple, répondit Parménide, si quelqu'un de nous est maître ou esclave de quelqu'un, certes il n'est pas esclave du maître, en tant que le maître est en soi ce qu'il est, et il n'est pas maître de l'esclave, en tant que l'esclave est en soi ce qu'il est ; mais, comme homme, il possède ces deux qualités qui appartiennent à l'homme. Le pouvoir absolu n'est ce qu'il est qu'à l'égard de l'esclavage absolu, et pareillement l'esclavage absolu n'existe qu'à l'égard du pouvoir absolu ; mais la puissance de ce qui est en nous ne se rapporte point aux idées, et celle des idées ne se rapporte point à nous, et ce que je soutiens, c'est qu'elles n'existent qu'en elles-mêmes et pour

elles-mêmes, comme ce qui est en nous n'est également relatif qu'à lui-même. Ne comprends-tu pas ce que je dis ?

Je comprends parfaitement, répondit Socrate.

La science, continua Parménide, en tant qu'elle est en soi ce qu'est la science, n'est-elle pas la connaissance de la vérité en soi ?

Sans doute.

Chacune des sciences, à son tour, en tant qu'elle est en soi, n'est-elle pas la science de chacun des êtres, en tant qu'il existe en soi ? N'en est-il pas ainsi ?

Certainement.

La science qui est en nous n'est-elle pas celle de la vérité telle qu'elle se trouve en nous, et de-rechef chacune des sciences qui est en nous, n'est-elle pas la science de chaque chose qui se trouve en nous ?

Nécessairement.

Cependant les idées absolues, comme tu en conviens, ne sont pas et ne peuvent être en nous.

Non, certes.

Chacun des genres absolus est-il du moins connu par l'idée absolue de la science ?

Oui.

Mais nous ne possédons pas cette idée.

Non.

Nous ne connaissons donc aucune idée, puis-

que nous ne participons pas à la science absolue ?

Il n'y a pas apparence.

Nous ne savons donc pas ce que c'est que le beau et le bien en soi, et tout ce que nous regardons comme des idées absolues.

Nous en courons le risque.

Mais voici quelque chose de plus terrible encore.

Quoi ?

Accorderas-tu, s'il existe une idée absolue de la science, qu'elle soit beaucoup plus parfaite que la science que nous possédons, et qu'il en soit de même de la beauté et de toutes les autres idées ?

Oui.

S'il y a donc quelque autre être qui participe à la science absolue, ne diras-tu pas qu'il n'y a personne plus que Dieu qui possède la science la plus parfaite ?

Nécessairement.

Dieu pourra-t-il donc connaître ce qui se trouve en nous, s'il possède la science absolue ?

Pourquoi pas ?

C'est que, dit Parménide, nous sommes convenus que les idées n'ont point le pouvoir qu'elles ont relativement à ce qui est en nous, et ce qui est en nous ne se rapporte pas aux idées, mais toutes les choses de ces deux ordres sont en rapport avec elles-mêmes.

En effet, nous en sommes convenus.

Si Dieu possède donc la puissance suprême et la science la plus parfaite, sa puissance ne peut jamais nous dominer, ni sa science nous connaître, ni rien de ce qui se trouve parmi nous ; et pareillement nous ne commandons pas aux idées par la puissance qui réside en nous, et nous ne connaissons rien de la divinité par notre science, et, à leur tour, les dieux, par la même raison, ne sont point nos maîtres et ignorent les choses humaines.

Ne serait-ce pas, observa Socrate, une doctrine par trop étrange que celle qui tendrait à priver Dieu de la connaissance ?

Cependant, Socrate, telles sont les conséquences nécessaires de cette théorie, et elle en contient encore beaucoup d'autres, si l'on admet qu'il existe des idées absolues des choses, et si l'on détermine chaque idée comme étant quelque chose qui subsiste en soi-même, de manière que celui qui écoute tombe dans le doute et soutient que les idées n'existent pas, ou que, si elles existent, elles sont de toute nécessité inconnues à la nature humaine, et que celui qui pense ainsi a l'air d'être fondé dans son opinion ; et, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, il est singulièrement difficile de le persuader ; et il faut un esprit bien heureusement doué pour pouvoir com-

prendre qu'il existe un genre et une essence absolue de chaque chose, et il en faut un encore plus admirable pour trouver et pour être en état d'enseigner à un autre toutes ces choses par une exposition suffisamment claire et nette.

Parménide, dit Socrate, j'en tombe d'accord avec toi, et suivant moi tu as tout à fait raison.

D'une autre part, cependant, reprit Parménide, si quelqu'un considérant toutes ces difficultés et d'autres semblables, ne laisse pas subsister les idées des choses, et ne pose pas une essence déterminée de chaque individu, il ne saura de quel côté tourner son esprit, en ne laissant pas subsister une idée immuable et éternelle de chaque chose, et il détruit ainsi de fond en comble l'art de la dialectique ¹. Tu me parais bien comprendre ceci ².

¹ En effet, le but de la dialectique est de dégager ce que les objets sensibles ont de général, et de le ramener à l'unité d'une conception universelle, afin de rendre la définition possible et de fonder la science. Mais s'il n'existe pas d'idées absolues, distinctes des choses, comment l'esprit humain aura-t-il des notions générales, puisque ces notions ne sont pas toujours en acte en lui? Il faut donc qu'il les tienne de quelque chose d'immuable, et ce ne peut être que des idées elles-mêmes, qui ont pourvu l'âme d'une force capable de comprendre l'universel. Détruisez donc les idées, vous détruirez l'intelligence, et c'en est fait de la philosophie.

² Socrate admettait bien les idées, comme des conceptions universelles et non comme des essences séparées des choses, ainsi

Tu dis la vérité, répondit Socrate.

Que feras-tu donc de la philosophie? De quel côté te tourneras-tu au sein d'une telle ignorance?

Il ne me semble pas beaucoup le voir, du moins pour le moment.

En effet, dit Parménide, tu cherchais trop tôt à déterminer le beau, le juste, le bien et chacune des idées; c'est ce que j'ai remarqué, il y a peu de temps, en t'écoutant discourir ici avec Aristote que voici; aussi, sache-le-bien, est-il beau et divin le mouvement qui te porte ainsi à la discussion; efforce-toi davantage, et tant que tu es jeune, exerce-toi au moyen d'une science, qui semble inutile et que la foule traite de bavardage, sinon tu verras la vérité t'échapper.

Quel est donc, Parménide, ce genre d'exercice?

C'est celui qu'a employé Zénon, ainsi que tu l'as entendu. Au reste, j'ai été singulièrement frappé, lorsque t'adressant à Zénon, tu lui disais qu'il ne fallait pas arrêter sa course au monde

qu'on le voit par ce passage d'Aristote, où il est loué d'une telle réserve : Τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθέκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον, καὶ μένειν οὐδὲν αὐτῶν· τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναι τε, καὶ ἕτερόν τι εἶναι. Τοῦτο δὲ, ὥσπερ ἐν τοῖς ἐμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὀρισμούς· οὐ μὴν ἐχώρισε γὰρ τῶν καθ' ἑκάστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν, οὐ χωρίσας. (*Mét.*, liv. XIII, ch. 9.) Ainsi Socrate craignait qu'en détruisant l'unité des conceptions universelles, on ne détruisit la science.

visible et à ses objets, mais l'étendre jusqu'à ceux que perçoit surtout la raison, et que l'on pourrait regarder comme des idées.

En effet, reprit Socrate, du moins dans le monde sensible, il ne me paraît pas difficile de démontrer que les objets sont semblables et dissimilaires, et qu'ils sont susceptibles de quelque autre modification que ce soit.

Tu le penses avec raison, dit Parménide; mais en outre il faut encore faire ceci : c'est de ne pas te contenter de supposer l'existence de chaque idée, et de voir les conséquences qui résultent de cette hypothèse, mais c'est de supposer aussi que cette même idée n'existe pas, si tu as à cœur de t'exercer davantage.

Comment l'entends-tu? demanda Socrate.

Par exemple, répondit Parménide, si tu veux prendre l'hypothèse qu'a faite Zénon, si la pluralité existe, il faudra examiner ce qui arrive à la pluralité par rapport à elle-même et par rapport à l'unité, et ce qui arrive à l'unité par rapport à elle-même et par rapport à la pluralité; et d'un autre côté, si la pluralité n'existe pas, il faudra de nouveau examiner ce qui arrive à l'unité et à la pluralité dans leurs rapports avec elles-mêmes et dans leurs rapports réciproques; de même si l'on suppose que la

ressemblance est ou n'est pas, il faudra, dans l'une et l'autre hypothèse, voir ce qui en résultera pour les idées supposées et pour les autres choses, et dans leurs rapports avec elles-mêmes, et dans leurs rapports réciproques. Il faut suivre la même méthode à l'égard de la dissemblance, du mouvement, du repos, de la génération, de la corruption, de l'être lui-même et du non-être. En un mot, quoi que ce soit que tu supposes existant ou non-existant; ou modifié par quelque autre accident, il faut toujours examiner ce qui en résulte pour lui-même et pour chacune des autres choses que tu prendras, et pour plusieurs et pour toutes également, et considérer à leur tour les autres choses par rapport à elles-mêmes et par rapport à celle que tu auras choisie, soit que tu la supposes existante, soit que tu la supposes non-existante, si tu veux faire un exercice parfait et pénétrer à fond la vérité¹.

¹ Quoique dans mon explication j'aie appliqué cette méthode à l'ame, il ne sera peut-être pas inutile de l'appliquer encore à l'hypothèse de Zénon, afin de faire voir en peu de mots comment il pouvait ruiner l'hypothèse de la pluralité dépourvue de toute espèce d'unité.

1° Si la pluralité existe et qu'on la considère en elle-même, on trouvera qu'elle ne peut être ni principe ni cause, puisqu'elle n'a point d'unité et que tout principe doit être un; que ses éléments ne seront pas seulement distincts, mais encore séparés les uns des autres et qu'ils seront tous remplis de dissemblance; si on la

Parménide, dit Socrate, tu parles là d'une méthode difficile et que je ne comprends pas bien ; mais pourquoi ne l'expliques-tu pas en développant toi-même quelque hypothèse, afin que je la saisisse mieux ?

C'est une grande tâche, Socrate, que tu imposes à un vieillard.

Et toi, Zénon, dit Socrate, pourquoi ne traites-tu pas quelque hypothèse en notre faveur ?

A ces mots, Zénon répondit en souriant : Socrate, prions-en tous deux Parménide ; car ce qu'il dit n'est pas une petite affaire, ou ne vois-tu

considère dans son rapport avec l'unité, on verra qu'elle sera enveloppée et retenue par l'unité ; que c'est l'unité qui lui donnera la naissance et unira tous ses éléments par les liens de l'ordre et de la ressemblance. Quant aux rapports de l'unité avec la pluralité, il résulte qu'elle maîtrise et gouverne la multitude, qu'elle se communique à ses moindres parties, et qu'elle lui est antérieure dans l'ordre de l'existence, au moins par une priorité de nature ; et quant à l'unité dans son rapport avec elle-même, elle ne renfermera aucune multiplicité, et elle sera tout à fait indivisible.

2° Si la pluralité n'existe pas, ses éléments n'existeront pas, et il n'y aura ni distinction ni séparation, et à son tour elle sera indivisible, elle ne sortira pas de l'unité et ne s'en distinguera pas ; d'un autre côté, l'unité n'aura aucune force ni aucune puissance de produire et de perfectionner ; en un mot elle n'aura ni vie ni connaissance, puisque la conscience est la première pluralité ; elle n'aura plus une antériorité d'existence, et elle ne pourra plus dominer la multitude, puisque celle-ci n'existe pas.

pas quelle est la tâche que tu lui imposes ? Si nous étions en plus grand nombre , il ne conviendrait pas de lui demander cette faveur ; car il ne serait pas bienséant , et surtout à un vieillard , de tenir de pareils discours en présence de beaucoup de monde ; la multitude ignore que , sans traverser et parcourir l'universalité des choses , il est impossible de rencontrer la vérité.

Je joins donc, Parménide, mes prières à celles de Socrate, afin que je t'entende moi-même, après si longtemps.

Lorsque Zénon eut ainsi parlé, Antiphon nous rapportait que Pythodore lui avait dit qu'il s'était mis lui-même avec Aristote et les autres à prier Parménide, pour l'engager à nous donner un exemple de sa méthode et à ne pas résister à nos instances.

Parce que la foule ne comprenant rien à de pareilles abstractions, s'en moquera ainsi que des philosophes dont elles constituent la science. Aussi y a-t-il toujours eu dans l'antiquité une double doctrine : les Pythagoriciens en avaient deux espèces, l'une secrète et l'autre vulgaire ; les Péripatéticiens avaient leurs discours ésotériques et exotériques, et Parménide lui-même dans son poème sur la Nature exposait un double système, l'un fondé sur la connaissance que donne la raison, et l'autre fondé sur celle que procurent les sens ; dans l'un il traitait de l'être pur tel que la raison le conçoit, et concluait que tout ce qui existe est un et par conséquent invariable et infini ; dans l'autre, il tâchait de rendre compte des apparences sensibles et d'expliquer le mouvement, et il se conformait davantage à l'opinion.

Il faut donc vous obéir, leur dit Parménide, quoiqu'il me semble arriver la même chose qu'au coursier Ibycus, qui, chargé d'années et de luttés, et sur le point de s'engager de nouveau dans une course de chars, tremblait dans son expérience sur l'issue du combat, et qui servant d'objet de comparaison au poète, lui faisait dire que c'était aussi avec regret qu'il se voyait à un si grand âge forcé de rentrer dans la carrière de l'amour¹; et moi aussi je crois que j'ai lieu de trembler fort en songeant qu'il faut, dans ma vieillesse, remplir une pareille tâche et faire une si longue suite de raisonnements; cependant il faut avoir cette complaisance, puisque Zénon le souhaite aussi, et que nous n'avons qu'une seule volonté². Par où commencerons-nous donc? Quel sera le sujet de notre première hypothèse? Vou-

¹ Ibycus, poète lyrique de Rhegium, florissait dans le septième siècle avant J. C. Voici le passage auquel Parménide fait allusion :

Ἐρως αὖ τέ με κυανέουσιν ὑπὸ βλεφάροις ταχερά ὄμμασι δερκίζμενος, κηλήμασι παντοδαποῖς εἰς ἄπειρα δίκτυα Κύπριδος βάλλει· ἧ μὲν τρομέω ἱπερχόμενος, ὥς τις περὶ ζυγὸς ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γῆραϊ αἰκῶν σὺν ὄχεσφι θεοῖς εἰς ἀμιλλαν ἔδα. « L'amour de nouveau, me regardant » tendrement avec ses yeux bleus, me jette par-ses mille appâts » variés dans les vastes filets de Cypris; cependant je tremble d'y » tomber, comme ce coursier, vainqueur jadis dans les jeux, marchait à regret dans sa vieillesse au combat, en trainant un char- » rapide. »

² En lisant Αὐτοὶ γὰρ ἑσμεν, il faut traduire : et que nous sommes d'ailleurs entre nous.

lez-vous, puisqu'il paraît convenable de jouer un jeu si pénible, que je commence par moi-même et ma propre hypothèse, en traitant de l'unité absolue, pour voir ce qui en résulte, si elle est ou si elle n'est pas ?

Sans doute, nous le voulons, dit Zénon.

Qui me répondra ? reprit Parménide. Ne sera-ce pas le plus jeune ? Il me fera les questions les moins embarrassantes et répondra surtout ce qu'il pense, de manière que ses réponses seront en même temps pour moi un soulagement.

Parménide, dit Aristote, je suis prêt à le faire ; car c'est de moi que tu parles, en parlant du plus jeune ; interroge-moi, et je te répondrai.

Eh bien ! dit Parménide, si l'unité existe, n'est-il point vrai de dire qu'elle n'est point multiple ?

Comment le serait-elle ?

Elle ne doit donc pas avoir de parties ni former un tout ?

Comment ?

La partie est-elle une partie du tout ?

Oui.

Qu'est-ce que le tout ? Ce à quoi ne manque aucune partie, n'est-il point un tout ?

Assurément.

Dans les deux cas, l'unité serait donc formée de parties, et si elle était un tout et si elle avait des parties ?

Nécessairement.

Dans les deux cas, l'unité serait donc multiple et non une?

Il est vrai.

Et il faut que l'unité ne soit pas multiple, mais qu'elle soit une?

Il le faut.

L'unité ne sera donc pas un tout, et elle n'aura pas de parties, si elle est une?

Non, certes.

Si elle n'a aucune partie, elle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu; car ce seraient là ses parties?

C'est juste.

De plus, le commencement et la fin sont les limites de chaque chose?

Comment ne le seraient-ils pas?

L'unité sera donc infinie, si elle n'a ni commencement ni fin?

Elle sera infinie.

Elle sera par conséquent sans forme, puisqu'elle ne participe ni à la forme ronde ni à la forme droite?

Comment?

La forme ronde est celle dont les extrémités sont partout également éloignées du milieu.

Qui.

La forme droite est celle dont le milieu est devant les deux extrémités.

Cela est ainsi.

L'unité aurait donc des parties, et elle serait multiple, si elle participait à la forme droite ou circulaire?

Sans doute.

Elle n'est donc ni droite, ni circulaire, puisqu'elle n'a point de parties?

C'est juste.

De plus, si telle est sa nature, elle ne sera nulle part; car elle ne sera ni dans un autre, ni en elle-même.

Comment?

Si elle était dans un autre, elle serait enveloppée circulairement par ce en quoi elle serait, et elle en serait touchée plusieurs fois en plusieurs endroits; or, l'unité n'ayant point de parties et ne participant pas à la forme circulaire, il est impossible qu'elle soit touchée plusieurs fois circulairement.

Cela est impossible.

Mais si elle était en elle-même, elle s'envelopperait elle-même, puisqu'elle n'est rien autre qu'elle-même, et qu'elle est en elle-même; car il est impossible que quelque chose soit en quelque chose qui ne l'enveloppe pas.

En effet, cela est impossible.

Ainsi donc autre serait ce qui enveloppe et au-

tre ce qui est enveloppé : car une seule et même chose ne peut point souffrir et faire l'un et l'autre tout entière en même temps¹, et, de cette manière, l'unité ne serait plus une, mais double.

En effet, elle ne serait plus une.

L'unité n'est donc nulle part, puisqu'elle n'est ni dans un autre, ni dans elle-même.

Elle n'est nulle part.

Mais vois si, dans cet état, il est possible qu'elle soit en repos ou en mouvement ?

Pourquoi cela ne serait-il pas ?

C'est que, si elle est en mouvement, ou elle se transportera ou elle s'altérera : car ce sont là les seuls mouvements qui existent.

Oui.

Mais il est impossible que l'unité s'altère et soit encore une.

¹ S'il faut ici entendre avec plusieurs interprètes qu'une seule et même chose ne peut pas faire et souffrir la même chose en même temps, la proposition est fausse, parce que l'esprit fait et souffre en même temps la pensée qu'il produit, et qu'en général la force fait et souffre l'acte qu'elle produit, quoique la pensée et l'acte puissent encore exercer une action sur d'autres sujets ; mais s'il faut entendre qu'une seule et même chose ne peut pas faire et souffrir deux choses contraires de nature, alors la proposition est vraie et rentre dans le principe de contradiction. Pour que la proposition actuelle fût vraie, il faudrait prouver que l'acte d'envelopper et celui d'être enveloppé sont deux choses qui s'excluent mutuellement dans le même sujet ; et c'est ce que la philosophie éléatique a toujours admis sans le démontrer.

Cela ne se peut.

Elle ne se meut donc pas, du moins par altération ?

Il ne paraît pas.

Mais le fera-t-elle par translation ?

Peut-être.

Si l'unité se transporte, elle tournera en cercle dans le même, ou elle passera d'un lieu à un autre.

Nécessairement.

Ne faut-il pas aussi que ce qui tourne porte sur un centre, et ait d'autres parties qui se meuvent autour de ce centre ? Mais ce qui n'a ni centre ni parties, par quel moyen pourrait-il jamais se mouvoir autour d'un centre ?

Il ne le peut d'aucune manière.

Mais ce qui change de lieu arrive-t-il tantôt ici et tantôt là, et se meut-il de cette manière ?

Oui, si du moins il se meut.

N'a-t-il pas semblé impossible que l'unité fût en quelque chose ?

Oui.

Par conséquent, n'est-il pas encore plus impossible qu'elle arrive en quelque chose ?

Je ne le vois pas.

Si quelque chose arrive en quelque chose, ne faut-il pas qu'il n'y soit pas encore, puisqu'il ar-

rive encore, et qu'il n'en soit pas tout à fait dehors, puisqu'il commence déjà à y être ?

Nécessairement.

Si quelque chose peut donc être modifié de cette sorte, ce ne peut être que ce qui a des parties ; car alors une partie serait déjà dans le contenant et une autre en serait dehors simultanément ; mais ce qui n'a point de parties ne peut en aucune façon être tout entier en même temps ni dedans ni dehors quelque chose.

C'est vrai.

Mais ce qui n'a point de parties et ne forme pas un tout n'est-il pas encore plus dans l'impossibilité d'arriver quelque part, puisqu'il n'arrive ni en partie ni en totalité ?

Il y a apparence.

Ainsi l'unité ne change pas de lieu en allant et en arrivant quelque part ; elle ne tourne pas dans le même et ne s'altère pas.

Il ne paraît pas.

Elle est donc immobile par rapport à toute espèce de mouvement.

Elle est immobile.

Cependant, nous disons aussi qu'il est impossible que l'unité soit en quelque chose.

En effet, nous le disons.

Elle n'est donc jamais dans le même.

Pourquoi cela ?

C'est qu'elle serait dans ce en quoi elle se trouve être dans le même.

Sans doute.

Mais il n'est pas possible que l'unité soit en elle-même ou dans un autre.

Non certes.

Elle n'est donc jamais dans le même ?

Il y a apparence.

Or, ce qui n'est jamais dans le même ne se repose pas et ne s'arrête pas.

Cela n'est pas possible.

Par conséquent l'unité, à ce qu'il semble, n'est ni en repos ni en mouvement.

Du moins il ne paraît pas.

Elle n'est pas non plus identique à un autre et à elle-même, ni différente d'elle-même et d'un autre.

Comment ?

Si elle était différente d'elle-même, elle serait différente de l'unité, et elle ne serait plus une. . .

C'est vrai.

De même, si elle était identique à un autre, elle serait cet autre, mais elle ne serait plus elle-même, de manière qu'elle ne serait plus ce qu'elle est, c'est à dire une unité, mais elle différerait de l'unité.

Non certes.

Elle ne sera donc ni identique à un autre, ni différente d'elle-même.

Non.

Mais elle ne sera pas différente d'un autre, tant qu'elle demeurera une : car il ne convient pas à l'unité de différer de quelque chose, mais à cela seul qui diffère de ce qui est différent à rien autre.

C'est juste.

Ce n'est donc pas par son essence d'unité qu'elle sera différente, ou le penses-tu ?

Non certes.

Cependant, si elle ne l'est pas de cette manière, ce ne sera point par elle-même qu'elle le sera, et si ce n'est pas par elle-même, elle ne le sera pas elle-même ; ainsi, n'étant différente d'aucune manière, elle ne différera de rien¹.

C'est juste.

Elle ne sera pas non plus identique à elle-même.

¹ Cette proposition est de la plus haute importance, et par elle on connaît parfaitement la nature de l'absolu. En effet, l'unité absolue, telle qu'on la considère ici, ne peut différer de rien : elle ne contient pas l'élément de la différence par une espèce de participation, puisqu'il n'y a rien avant et au dessus d'elle qui puisse la faire participer à quoi que ce soit, et elle ne le contient pas non plus par son essence d'unité, comme Platon vient de le montrer ; elle n'est donc différente sous aucun rapport, et par cela seul se trouve réfutée l'opinion des philosophes qui ont soutenu et soutiennent encore que le monde est nécessaire. L'unité absolue, ou ce qui

Pourquoi pas ?

C'est que la nature de l'unité n'est pas la même que celle de l'identité.

Pourquoi ?

C'est que, lorsqu'une chose devient identique à quelque chose, elle ne devient pas une pour cela.

Mais, pourquoi encore ?

C'est que ce qui devient identique à la multiplicité devient nécessairement multiple et non pas un.

Il est vrai.

Mais si l'unité et l'identité ne différaient en rien, toutes les fois qu'une chose deviendrait identique, elle serait toujours une, et toutes les fois qu'elle deviendrait une, elle serait identique.

Sans doute.

Si l'unité est donc identique à elle-même, elle ne sera pas une par elle-même, et de cette ma-

est la même chose, Dieu ne contient pas essentiellement un rapport avec le monde réel, et s'il renferme en lui un rapport différentiel, je veux dire les idées qu'il produit nécessairement, ou, pour parler comme le christianisme, s'il engendre son verbe de toute éternité, ce n'est point là un rapport de diversité qui implique deux substances de nature différente : car en Dieu il ne peut y avoir qu'une substance, et cela ne l'empêche pas, puisqu'il est esprit, de se contempler et par cette contemplation de produire quelque chose qui ait du rapport à autre chose ; mais ce n'est encore là qu'une existence idéale du monde, et il y a loin de là à son existence réelle.

nière, étant une, elle ne sera pas une essentiellement.

Cela est impossible.

Par conséquent; il est aussi impossible que l'unité soit différente d'un autre et identique à elle-même.

Cela n'est pas possible.

Ainsi, l'unité ne sera ni différente, ni identique avec elle-même, ni avec un autre.

Non certes.

L'unité ne sera aussi ni semblable ni dissemblable à quoi que ce soit, ni à elle-même ni à un autre.

Pourquoi?

C'est que toute chose qui souffre l'identité par quelque endroit est semblable.

Oui.

Mais la nature de l'unité nous a paru exclure l'identité.

En effet, cela nous a paru ainsi.

Cependant, si l'unité avait un autre attribut essentiel que celui de l'unité, elle deviendrait plusieurs; or, cela est impossible.

Oui.

L'unité ne peut donc en aucune manière souffrir l'identité ni avec un autre, ni avec elle-même.

Il n'y a pas apparence.

Par conséquent, elle ne peut être semblable ni à un autre, ni à elle-même.

Il ne paraît pas.

L'unité n'a pas non plus un attribut différentiel ; car, dans ce cas, elle deviendrait plusieurs.

En effet, elle deviendrait plusieurs.

Or, ce qui a un attribut différentiel est dissemblable à lui-même ou à un autre, puisque ce qui souffre l'identité est semblable.

C'est juste.

Mais l'unité, du moins à ce qu'il semble, excluant tout attribut différentiel, n'est en aucune façon dissemblable ni à elle-même, ni à un autre.

Non certes.

L'unité n'est donc semblable ou dissemblable ni à elle-même, ni à un autre.

Il n'y a pas apparence.

Alors, puisque telle est sa nature, elle ne sera égale ou inégale ni à elle-même, ni à un autre.

Comment ?

Si elle est égale, elle aura les mêmes mesures que ce à quoi elle est égale.

Oui.

Si elle est plus grande ou plus petite, elle aura plus de mesures que les choses plus petites, et moins de mesures que les choses plus grandes avec lesquelles elle est commensurable.

Oui.

Quant aux choses avec lesquelles elle est incommensurable, elle aura dans le premier cas des mesures plus grandes, et dans le second des mesures plus petites ¹.

Comment cela ne serait-il pas ?

N'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas à l'identité ait des mesures identiques ou quelque autre chose qui soit identique ?

Cela est impossible.

L'unité ne sera donc égale ni à elle-même ni à un autre, puisqu'elle n'a pas de mesures identiques.

Il ne paraît pas.

Pourtant, si elle avait plus ou moins de mesures, elle aurait autant de parties que de mesures, et de cette manière elle cesserait d'être une, et elle serait aussi multiple que le nombre de ses mesures.

¹ Ainsi dans les nombres, 1 est commensurable avec $\frac{3}{2}$, puisque 1 ou $\frac{2}{2}$ contient exactement cinq fois la mesure $\frac{2}{5}$, et que $\frac{3}{2}$ la contient trois fois ; et il est plus grand de $\frac{2}{5}$ puisqu'il contient la même mesure deux fois plus.

Mais 1 est incommensurable avec la racine carrée de $\frac{3}{2}$, parce que cette racine ne peut être représentée exactement par aucune partie de l'unité, quelque petite qu'elle soit, et comme cette racine vaut à peu près $\frac{38}{50}$ et que 1 vaut $\frac{38}{38}$, on voit que dans le cas où il n'y a pas de commune mesure, les mesures de 1 qui sont ici des $\frac{1}{38}$, sont plus grandes que celles de la racine, qui sont des $\frac{1}{50}$.

C'est juste.

Si elle avait du moins une mesure, elle serait égale à cette mesure ; mais il a paru impossible qu'elle fût égale à quelque chose.

En effet, cela a paru de cette sorte.

Par conséquent, l'unité n'ayant ni une mesure, ni beaucoup, ni peu de mesures, et, en général, ne participant pas à l'identité, ne sera jamais, à ce qu'il semble, égale ni à elle-même ni à un autre, et de même, elle ne sera pas plus grande ou plus petite qu'elle-même ou qu'un autre.

C'est tout à fait ainsi.

Mais quoi ! quelqu'un trouve-t-il possible que l'unité soit plus vieille ou plus jeune ou qu'elle ait le même âge que quelque chose ?

Pourquoi cela ne serait-il pas ?

C'est que, si elle a le même âge qu'elle-même ou qu'une autre chose, elle participera à l'égalité et à la ressemblance de temps, qui ne peuvent convenir à l'unité, puisque nous avons dit qu'elle ne participait pas à la ressemblance ni à l'égalité¹.

¹ En effet, pour faire un âge parfaitement égal, il faut non seulement l'égalité du temps, mais encore sa ressemblance, c'est à dire il faut d'abord qu'il y ait le même nombre d'années ou de jours, et ensuite que ces années ou ces jours se comptent à la même époque de la vie. Ainsi un homme de trente ans n'a pas tout à fait le même âge qu'un cheval de trente ans, parce que l'un est encore jeune à cet âge et que l'autre est déjà très vieux.

En effet, nous l'avons dit.

Nous avons dit aussi qu'elle ne participait ni à la dissemblance ni à l'inégalité.

Sans doute.

Comment donc sera-t-il possible qu'en cet état elle soit plus vieille ou plus jeune ou du même âge que quoi que ce soit ?

Cela ne se peut en aucune manière.

L'unité ne sera donc ni plus jeune, ni plus vieille, ni du même âge qu'elle-même ou qu'une autre chose.

Il n'y a pas apparence.

Ainsi, en général, si telle était sa nature, l'unité ne pourrait être dans le temps, ou, si quelque chose existe dans le temps, ne faut-il pas qu'il devienne toujours plus vieux que soi-même ?

Nécessairement.

Mais le plus vieux n'est-il pas toujours plus vieux qu'un plus jeune ?

Assurément.

Ce qui devient plus vieux que soi-même devient donc en même temps plus jeune que soi-même, puisqu'il doit avoir ce par rapport à quoi il devient plus vieux.

Comment l'entends-tu ?

De cette manière, une chose différente ne doit pas devenir différente d'une autre, si celle-ci en

est déjà différente, et elle doit l'être déjà de celle qui l'est déjà, l'avoir été de celle qui l'a été, et l'être un jour de celle qui le sera, mais elle ne doit ni l'avoir été ni l'être un jour ni l'être de celle qui le devient; elle doit le devenir et ne pas être d'une autre manière ¹.

Cela est nécessaire.

Or, ce qui est plus vieux diffère de ce qui est plus jeune et de rien autre.

Oui.

Ce qui devient donc plus vieux que soi-même devient nécessairement en même temps plus jeune que soi-même.

Il y a apparence.

De plus, une chose ne doit pas devenir plus ou moins de temps qu'elle-même, mais c'est dans le

¹ Cette règle générale nous montre que la vraie nature des différences consiste dans une réciprocité d'être parfaite, et que si l'un des différents est en voie de génération, l'autre doit l'être pareillement. Si au contraire l'un des différents existe déjà, et que l'autre devienne, il n'y a plus un rapport parfait de différence : en effet, tant que l'un devient, on ne peut pas dire qu'il est différent, puisqu'il devient encore, et on ne peut pas comparer ce qui devient à ce qui a une existence fixe, et s'il n'y a pas comparaison, il n'y a plus lieu à opposition. Ainsi les deux couleurs blanche et noire sont parfaitement contraires l'une à l'autre, parce qu'elles existent toutes deux, mais si l'une change, elle ne devient pas différente de l'autre, puisqu'en tant que contraire elle est déjà différente et qu'elle ne peut plus le devenir.

même temps qu'elle-même qu'elle doit devenir, être, avoir été et être un jour ¹.

Cela est encore nécessaire.

Il faut donc, à ce qu'il semble, que tout ce qui existe dans le temps et participe à quelque affection semblable ait la même durée que soi-même, et devienne à la fois et plus vieux et plus jeune que soi-même.

Cela pourrait bien être.

Cependant, aucune de ces manières d'être ne convient à l'unité.

Elle n'en possède aucune.

Elle ne participe donc pas au temps, et elle n'existe pas dans un temps déterminé.

Non certes, du moins à ce que prouve le raisonnement.

Quoi donc ! ces mots : *il était, il a été, il devenait*, ne semblent-ils pas marquer la participation d'un temps passé ?

Certainement.

Et *il sera, il deviendra, il sera devenu*, celle d'un temps à venir ?

Oui.

Et *il devient, il est*, celle d'un temps présent ?

Sans doute.

¹ Ou en moins de mots, une chose dans sa durée ne doit pas être, ni devenir, ni avoir été inégale, mais égale à elle-même.

Si l'unité ne participe donc en aucune manière au temps, elle n'a jamais été, ne devenait et n'était jamais ; elle n'est pas devenue présentement, ne devient pas et n'est pas ; elle ne deviendra pas ensuite, ne sera pas devenue et ne sera pas.

C'est très vrai.

Mais y a-t-il quelque moyen de participer à l'être sans avoir aucune de ces affections ?

Il n'y en a pas.

L'unité ne participe donc pas du tout à l'être ?

Il n'y a pas apparence.

L'unité n'est donc pas du tout ?

Il ne semble pas.

Elle n'est donc pas de telle sorte qu'elle soit une, car elle subsisterait déjà et participerait à l'être ; mais, selon toute apparence, l'unité n'est point une, et elle n'existe point, s'il faut croire un pareil raisonnement.

Il pourrait bien en être ainsi.

Mais ce qui n'est pas, en tant qu'il n'est pas, pourrait-il avoir quelque attribut ou quelque propriété ?

Comment cela serait-il possible ?

Il n'y a donc ni nom, ni définition, ni science, ni sensation, ni opinion de l'unité.

Il n'y a pas apparence.

Elle n'est donc ni nommée, ni définie, ni jugée, ni connue, ni sentie par aucun être.

Il ne paraît pas.

Est-il possible qu'il en soit ainsi de l'unité?

Du moins je ne le pense pas.

Veux-tu donc que nous reprenions dès le commencement cette hypothèse, pour voir si, dans ce nouvel examen, nous trouverons l'unité d'une autre nature?

Très volontiers.

Si l'unité existe, nous disons donc qu'il faut accorder ce qui suit de son existence, quoi que ce puisse être. N'en est-il pas ainsi?

Oui.

Vois dès le commencement: Si l'unité existe, est-il possible qu'elle existe et qu'elle ne participe pas à l'être?

Cela n'est pas possible.

Il y aura donc l'être de l'unité qui ne sera pas la même chose que l'unité : car autrement il ne serait pas l'être de l'unité, et celle-ci n'y participerait pas, et il serait indifférent de dire l'unité existe et de dire simplement l'unité une ; or, telle n'est pas à présent notre hypothèse, à savoir ce qui résultera de l'unité prise absolument, mais de l'unité en tant qu'elle existe. N'est-ce pas là notre objet?

Sans doute.

L'être signifie donc autre chose que l'unité.

Nécessairement.

Lorsque quelqu'un dit sommairement que l'unité est, donne-t-il à entendre autre chose que lorsqu'il dit que l'unité participe à l'être?

Sans doute.

Disons donc de nouveau ce qui en résulte, si l'unité existe. Examine ceci : ne faut-il pas que, dans cette hypothèse, il s'agisse d'une unité qui soit telle qu'elle ait des parties?

Comment?

De cette manière : Si l'on attribue l'être à l'unité qui est, et l'unité à l'être qui est un, et que l'être et l'unité ne soient pas la même chose, mais qu'ils appartiennent à cette même unité existante qui est l'objet de notre hypothèse, ne faut-il pas que le tout soit l'unité qui existe, et que les parties de ce tout soient l'unité et l'être?

Nécessairement.

Mais chacune de ces parties, la regarderons-nous simplement comme une partie, ou faut-il dire que cette partie est une partie du tout?

Une partie du tout.

Ainsi le tout est ce qui, s'il est un, a aussi des parties.

Assurément.

Quoi donc! chacune de ces parties de l'unité qui existe, c'est à dire l'unité et l'être peuvent-ils cesser d'appartenir, l'unité à l'être en tant que partie, et l'être à l'unité en tant que partie?

Cela ne se peut pas.

Alors chacune de ces parties contient de nouveau et l'unité et l'être, et la moindre partie est formée à son tour de deux parties, et, par la même raison, il en est toujours ainsi, et quelle que soit la partie, elle contient toujours ces deux parties : car toujours l'unité renferme l'être, et l'être renferme l'unité, en sorte qu'il faut que ce qui est toujours double ne soit jamais un.

Tout à fait.

L'unité qui existe est donc multiple à l'infini ?

Elle le paraît du moins.

Mais viens et considère encore ceci.

Quoi ?

Nous disons que l'unité participe à l'être, et que c'est ce qui fait qu'elle existe.

Oui.

Et c'est pour cela que l'unité qui existe a paru multiple.

Elle a paru l'être.

Mais quoi ! l'unité même que nous faisons participer à l'être, si nous la considérons par la pensée d'une manière absolue, séparée de ce à quoi nous disons qu'elle participe, paraîtra-t-elle seulement une ou multiple en elle-même ?

Elle paraîtra une, à ce que je crois.

Voyons. Ne faut-il pas qu'autre chose soit l'être, autre chose l'unité, puisque ce n'est pas l'unité

qui participe à l'être, mais que c'est l'être qui participe à une sorte d'unité¹ ?

Nécessairement.

Or, si autre chose est l'être, autre chose l'unité, ce n'est point par son essence d'unité que l'unité diffère de l'être, ni par son essence d'être que l'être diffère de l'unité, mais c'est par la différence et la diversité qu'ils diffèrent l'un de l'autre.

Sans doute.

¹ Plus haut c'est l'unité qui participe à l'être, et maintenant c'est l'être qui participe à l'unité; il semble donc qu'il y ait ici une contradiction ou que le texte soit altéré; aussi, pour conserver la concordance des idées, les critiques ont-ils proposé diverses corrections; mais je suis d'avis de conserver la phrase telle quelle est dans Ficin, *εἴπερ μὴ οὐσίας τὸ ἐν, ἀλλὰ ὡς ἐνὸς οὐσία μετέσχευ*, parce que dans la théorie platonicienne l'unité est supérieure à l'existence, puisque celle-ci, qui équivaut à l'acte, ne saurait subsister sans l'unité. Tout acte, il est vrai, est un dans sa simplicité, mais l'acte est instantané, et l'existence réelle se compose d'une suite d'actes soit volontaires soit vitaux, et par là elle est au dessous de l'existence suprême où il n'y a qu'un acte infini, c'est à dire immanent et à jamais immuable. C'est cette prédominance de l'unité absolue sur l'unité relative qui est le fond de la philosophie de Platon et surtout de sa politique; c'est là ce qui fait sa grandeur, mais aussi sa faiblesse et sa misère, parce qu'elle tend à assimiler le fini à l'infini, et à absorber toutes choses en l'unité.

Si on lit *εἴπερ μὴ οὐσία τὸ ἐν, ἀλλὰ ὡς ἐν οὐσίας μετέσχευ*, il faut traduire: Puisque l'unité n'est pas l'être, mais participe seulement à l'être en tant qu'unité.

En sorte que la différence n'est point la même chose que l'unité et l'être.

Comment pourrait-elle l'être ?

Quoi donc ! si nous prenons à ton gré l'être et la différence, ou l'être et l'unité, ou l'unité et la différence, ne prenons-nous pas dans chacune de ces combinaisons des choses qui peuvent avec fondement recevoir la dénomination de *toutes deux* ?

Comment l'entends-tu ?

De cette manière : peut-on dire l'être ?

Sans doute.

Peut-on dire aussi l'unité ?

De même.

N'ai-je point nommé chacune de ces choses ?

Oui.

Et lorsque je dis l'être et l'unité, ne les nommé-je pas tous deux ?

Assurément.

Et lorsque je dis l'être et la différence, ou la différence et l'unité, ne puis-je pas dire chaque fois tous deux ?

Oui.

Mais ce dont on dit avec fondement tous deux, est-il possible qu'il soit tous deux sans être deux ?

Cela n'est pas possible.

Or, lorsqu'il y a deux choses, y a-t-il quelque moyen que chacune d'elles ne soit pas une ?

Il n'y en a aucun.

Comme il arrive donc que ces choses peuvent former des couples, chacune d'elles sera aussi une.

Il y a apparence.

Si chacune d'elles est une, en ajoutant une quelconque à l'un quelconque de ces couples, toutes ensemble ne deviennent-elles pas trois ?

Oui.

Trois n'est-il pas impair et deux pair ?

Sans doute.

Mais où il y a deux, ne faut-il pas aussi qu'il y ait deux fois, et où il y a trois, trois fois, puisque le deux contient deux fois un, et le trois, trois fois un ?

Nécessairement.

Et lorsqu'il y a deux et deux fois, ne faut-il pas qu'il y ait deux fois deux, et lorsqu'il y a trois et trois fois, ne faut-il pas qu'il y ait trois fois trois ?

Comment en serait-il autrement ?

Mais quoi ! lorsqu'il y a trois et deux fois, deux et trois fois, ne faut-il pas qu'il y ait deux fois trois et trois fois deux ?

Il le faut assurément.

Ainsi le pair sera un nombre de fois pair, et l'impair un nombre de fois impair ; de même le pair sera un nombre de fois impair, et l'impair un nombre de fois pair.

Cela est ainsi.

Si cela est ainsi, penses-tu qu'il y ait quelque nombre qui échappe à ces combinaisons?

Je ne le pense nullement.

Par conséquent, si l'unité existe, il faut aussi que le nombre existe.

Nécessairement.

Mais de l'existence du nombre s'ensuivent et la pluralité et la multitude infinie des êtres, ou le nombre n'est-il pas infini en multitude et ne participe-t-il pas à l'être?

Sans doute.

Si tout nombre participe à l'être, chacune de ses parties y participe-t-elle aussi?

Oui.

Toute cette pluralité a donc l'être en partage, et rien de ce qui existe n'en est privé, ni le plus petit ni le plus grand, ou bien est-il absurde de faire une pareille question? En effet, comment l'être manquerait-il à rien de ce qui existe?

Il ne lui manque en aucune façon.

L'être est donc divisé, autant que possible, en parties très petites et très grandes, et de toutes sortes de manières; il est ce qu'il y a de plus fractionné, et ses parties sont infinies.

Il en est ainsi.

Ses parties sont donc ce qu'il y a de plus nombreux?

Oui, ce qu'il y a de plus nombreux.

Quoi donc ! est-il quelqu'une de ces parties qui appartienne à l'être et qui cependant ne soit pas une partie ?

Comment cela serait-il possible ?

Puisqu'elle existe, à ce que je pense, il faut aussi, tant qu'elle existe, qu'elle soit toujours une, et il est impossible qu'elle ne soit pas une chose.

Il le faut bien.

Ainsi l'unité se trouve dans chaque partie de l'être, sans manquer ni à la plus petite ni à la plus grande, ni à aucune autre.

Cela est de cette sorte.

Si l'unité est en plusieurs endroits, y est-elle tout entière en même temps ? Réfléchis à cela.

J'y réfléchis, et je vois que c'est impossible.

Elle est donc divisée, si elle n'est pas entière ; car elle ne pourra nullement se trouver en même temps dans toutes les parties de l'être, sous une autre forme que celle de la division ?

Oui, certes.

Mais il faut absolument que ce qui est divisé soit autant de choses que les parties.

Il le faut absolument.

Nous avons donc eu tort de dire tout à l'heure que les parties dans lesquelles l'être était divisé,

étaient les plus nombreuses , puisqu'il n'en a pas plus que l'unité, mais , à ce qu'il semble , un nombre égal à celles de l'unité : car l'être ne manque jamais à l'unité, ni l'unité à l'être, mais ils se trouvent tous deux également en toutes choses.

Il y a toute apparence.

L'unité elle-même est donc aussi divisée par l'être , et elle est multiple et infinie en multitude.

Elle paraît l'être.

Ainsi, ce n'est pas seulement l'être qui est multiple, mais c'est l'unité elle-même qui, se trouvant divisée par l'être, devient nécessairement multiple.

Sans aucun doute.

En outre, comme les parties sont celles d'un tout, l'unité sera limitée par rapport au tout, ou les parties ne sont-elles pas contenues dans le tout?

Nécessairement.

Mais ce qui contient est une limite?

Comment ne le serait-il pas?

Par conséquent, l'unité qui existe est une et multiple, tout et parties, finie et infinie en multitude.

Il y a apparence.

Puisqu'elle est finie, a-t-elle aussi des extrémités?

Nécessairement.

Mais si elle est un tout, n'aura-t-elle pas aussi un commencement, un milieu et une fin ? Ou se peut-il que quelque chose soit un tout sans ces trois propriétés, et ce qui est privé de l'une quelconque d'entre elles saurait-il être encore un tout ?

Cela n'est pas possible.

L'unité, à ce qu'il semble, a donc un commencement, une fin et un milieu ?

Sans doute.

Mais le milieu est également éloigné des extrémités ; car autrement il ne serait plus un milieu.

Non, certes.

Alors, en cet état, l'unité semblerait participer à quelque forme, soit droite, soit ronde, ou à quelque autre composée de ces deux-là.

Elle y participerait.

Mais, dans ce cas, ne sera-t-elle pas en elle-même et dans un autre ?

Comment ?

Chacune des parties est dans le tout et aucune n'est dehors le tout.

Cela est ainsi.

Toutes les parties sont-elles contenues dans le tout ?

— Oui.

De plus, l'unité est formée de toutes les parties

qui lui appartiennent , et elle n'est ni plus ni moins que toutes ensemble.

Non, certes.

L'unité n'est-elle pas aussi le tout ?

Comment ne le serait-elle pas ?

Si donc toutes les parties sont dans le tout, et que l'unité soit toutes les parties et le tout lui-même, et que toutes ces choses soient contenues dans le tout, l'unité sera contenue dans l'unité, et déjà, de cette manière, l'unité sera en elle-même.

Il y a apparence.

Cependant le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans quelqu'une : en effet, s'il était dans toutes, il faudrait qu'il fût aussi dans une seule ; car, s'il n'était pas dans quelqu'une, il ne pourrait plus du moins être encore dans toutes ; mais si d'un côté cette partie est du nombre de toutes les parties, et que de l'autre le tout ne se trouve pas en elle, comment sera-t-il encore dans toutes les parties ?

Il n'y sera en aucune manière.

En outre, le tout n'est pas dans quelques parties ; car, s'il était dans quelques unes, le plus serait dans le moins, ce qui est impossible.

En effet, c'est impossible.

Or, puisque le tout n'est ni dans plusieurs parties, ni dans une, ni dans toutes, ne faut-il pas

qu'il soit dans une autre chose ou qu'il ne soit nulle part.

Nécessairement.

S'il n'était nulle part, il ne serait rien ; mais puisqu'il est un tout, et qu'il n'est pas en lui-même, ne faut-il pas qu'il soit dans un autre ?

Sans doute.

Ainsi, en tant que l'unité est un tout, elle est dans un autre ; mais en tant qu'elle se compose de toutes les parties, elle est en elle-même ; et, de cette manière, l'unité est nécessairement et en elle-même et dans un autre.

Nécessairement.

Puisque telle est sa nature, ne faut-il pas aussi que l'unité soit en mouvement et en repos ?

Comment ?

Elle est en repos en quelque sorte, si elle est en elle-même : car l'unité se trouvant dans l'unité, et n'en sortant pas, elle est dans le même, puisqu'elle est en elle-même.

Elle y est effectivement.

Mais ce qui est toujours dans le même doit être toujours en repos.

Sans doute.

Au contraire, ce qui est toujours dans un autre, ne faut-il pas qu'il ne soit jamais dans le même, et que n'étant jamais dans le même, il ne

soit jamais en repos , et que n'étant point en repos, il soit en mouvement ?

Il le faut ainsi.

Il faut donc que l'unité, qui est toujours en elle-même et dans un autre, soit toujours en mouvement et toujours en repos.

Il y a apparence.

Il y a plus : l'unité doit être identique à elle-même et différente d'elle-même, et pareillement elle doit être identique à ce qui est autre et en être différente, si toutefois elle a les propriétés précédentes.

De quelle manière?

Voici en quelque sorte dans quel rapport tout est avec tout : ou il est identique ou il est différent; s'il n'est ni identique ni différent, il sera alors une partie de la chose avec laquelle il soutient un tel rapport, ou il sera le tout dont cette chose est une partie.

Il le semble.

Mais l'unité est-elle une partie d'elle-même?

Nullement.

Elle ne formera donc pas un tout avec elle-même, comme avec une partie, c'est à dire avec elle-même prise pour une partie?

Cela n'est pas possible.

Mais l'unité est-elle différente de l'unité?

Non, certes.

Elle ne sera donc pas différente d'elle-même ?

Non.

Si elle ne constitue ni une différence, ni un tout, ni une partie par rapport à elle-même, ne faut-il pas déjà qu'elle soit identique à elle-même ?

Nécessairement.

Quoi donc ! ce qui est ailleurs que dans une chose identique à lui-même, ne doit-il pas être différent de lui-même, puisqu'il est ailleurs ?

Il me le semble du moins.

Mais l'unité nous a paru être à la fois en elle-même et dans un autre.

Elle nous a paru de cette sorte.

Elle sera donc, à ce qu'il semble, sous ce rapport différente d'elle-même ?

Il y a apparence.

Or, si quelque chose est différent, ne sera-t-il point différent de quelque chose de différent ?

Nécessairement.

Tout ce qui n'est point un, n'est-il pas différent de l'unité, et l'unité n'est-elle pas différente de ce qui n'est point un ?

Comment en serait-il autrement ?

L'unité sera donc différente de tout ce qui est autre.

Elle en différera.

Vois encore : l'identité et la différence ne sont-elles pas contraires l'une à l'autre ?

Comment ne le seraient-elles pas ?

L'identité pourra-t-elle jamais se trouver dans la différence ou la différence dans l'identité ?

Cela n'est pas possible.

Si la différence ne se trouve jamais dans l'identité, il n'est aucune chose où se trouve la différence pendant quelque temps : car si elle s'y trouvait pendant quelque temps que ce soit, la différence serait pendant ce temps-là dans l'identité : N'est-ce pas ainsi ?

Sans doute.

Puisque la différence ne se trouve jamais dans l'identité, elle ne sera jamais dans rien de ce qui existe.

Cela est vrai.

La différence ne sera donc ni dans ce qui n'est point un, ni dans l'unité elle-même.

Non, certes.

Ce n'est donc pas la différence qui rendra l'unité différente de ce qui n'est point un, et ce qui n'est point un différent de l'unité.

Non, assurément.

Ce n'est pas non plus par eux-mêmes qu'ils seront différents l'un de l'autre, s'ils ne participent pas à la différence.

Comment le seraient-ils ?

Mais, s'ils ne sont différents ni par eux-mêmes

ni par la différence , toute différence entre eux ne disparaîtra-t-elle pas ?

Elle disparaîtra.

Cependant ce qui n'est point un ne participe pas à l'unité ; car il ne serait pas tout à fait sans unité , mais il serait un en quelque façon.

C'est vrai.

Ce qui n'est point un ne sera donc pas un nombre ; car , s'il était un nombre , il ne serait pas entièrement privé d'unité.

Non , certes.

Mais quoi ! ce qui n'est point un , est-il une partie de l'unité , et , de cette sorte , participerait-il à l'unité ?

Il y participerait.

Or , si l'unité est tout à fait une , et si ce qui n'est point un est tout à fait privé d'unité , l'unité ne sera pas une partie de ce qui n'est point un , ni un tout à son égard comme à l'égard d'une partie , et , à son tour , ce qui n'est point un ne sera pas une partie de l'unité , ni un tout à son égard comme à l'égard d'une partie.

Non , certainement.

Cependant nous avons dit que ce qui ne constituait ni un tout , ni une partie , ni une différence , l'un par rapport à l'autre , devait être identique l'un à l'autre.

En effet , nous l'avons dit.

Si l'unité est dans un tel rapport avec ce qui n'est point un, dirons-nous aussi qu'elle lui est identique?

Sans doute.

Ainsi l'unité, à ce qu'il semble, est différente de ce qui est autre et d'elle-même, et identique à ce qui est autre et à elle-même.

C'est ce qui semble du moins s'ensuivre du raisonnement.

Sera-t-elle aussi semblable et dissemblable à elle-même et à ce qui est autre?

Peut-être.

Puisqu'elle a paru différente de ce qui est autre, ce qui est autre en sera aussi différent.

Assurément.

Ne sera-t-elle pas différente de ce qui est autre, comme ce qui est autre en sera différent, et ni plus ni moins?

Certainement.

Si elle ne l'est ni plus ni moins, elle le sera également.

Oui.

Ainsi, en tant que l'unité a la propriété d'être différente de ce qui est autre, et que ce qui est autre a celle de l'être pareillement de l'unité, ils auront, sous ce rapport, quelque chose d'identique, l'unité avec ce qui est autre et ce qui est autre avec l'unité.

Comment l'entends-tu ?

De cette manière : chaque nom ne signifie-t-il pas quelque chose ?

Sans doute.

Peux-tu prononcer le même nom plusieurs fois ou une seule fois ?

Je le puis.

Si tu le prononces une fois, ne désignes-tu pas la chose dont il est le nom, et si tu le prononces plusieurs fois, ne la désignes-tu pas ? Ou si tu prononces une ou plusieurs fois le même nom, y a-t-il grande nécessité que tu exprimes toujours la même chose ?

Oui, certes.

Le mot *différent* est-il un nom qui s'applique à quelque chose ?

Sans doute.

Lorsque tu le prononces donc une ou plusieurs fois, tu ne l'emploies pas pour signifier une autre chose, et tu ne désignes rien autre que ce dont il est le nom.

Nécessairement.

Lorsque nous disons que ce qui est autre est différent de l'unité, et que l'unité est différente de ce qui est autre, en nous servant deux fois de ce nom de différent, nous ne disons rien de plus pour exprimer une autre nature, mais nous ne faisons jamais que désigner celle dont il est le nom.

Sans doute.

Si l'unité est différente de ce qui est autre, et si ce qui est autre est différent de l'unité, par cela même qu'ils ont le même attribut différentiel, l'unité ne sera pas modifiée d'une autre manière, mais de la même manière que ce qui est autre : or, ce qui souffre l'identité par quelque endroit est semblable : n'est-ce pas ?

Oui.

Par cela même que l'unité est dans un rapport de différence avec ce qui est autre, tout est semblable à tout : car tout est différent de tout.

Il y a apparence.

Mais le semblable est-il contraire au dissemblable ?

Oui.

Le différent est-il contraire à l'identique ?

Pareillement.

Cependant il nous a paru aussi que l'unité était identique à ce qui est autre et en était différente.

En effet, cela nous a paru ainsi.

Mais la propriété d'être identique à ce qui est autre est contraire à celle d'être différente de ce qui est autre.

Sans doute.

En tant que différente, l'unité a paru être semblable.

Oui.

Par conséquent, en tant qu'identique, elle sera dissemblable, puisque c'est une propriété contraire à celle qui produit la ressemblance : la différence rendait-elle semblable?

Oui.

L'identité rendra donc dissemblable, ou elle ne sera pas contraire à la différence¹.

Apparemment.

L'unité sera donc semblable et dissemblable à ce qui est autre ; en tant que différente, elle sera semblable, et en tant qu'identique, elle sera dissemblable.

En effet, à ce qu'il semble, elle a une telle manière d'être.

Et encore une telle.

Laquelle.

En tant qu'elle a la propriété d'être identique, elle n'a point celle d'être différente ; or, si elle

¹ En effet, l'identité implique un rapport, et tout rapport suppose une différence : si, comme l'esprit, une chose est en rapport avec elle-même, elle se distingue alors en un sujet qui contemple et un objet qui est contemplé, et là se trouve la différence au degré le plus simple ; si une chose a une identité de forme ou d'essence avec une autre, ce rapport nécessite encore une différence, puisque cette chose doit d'abord exister, et par là se distinguer de l'autre avec laquelle elle a un rapport d'identité. Il faut toutefois remarquer que l'identité ne peut pas être complète, parce qu'elle irait jusqu'à la confusion et que les deux choses ne feraient plus qu'une seule ; mais l'identité n'est pas l'unité : ce n'est qu'une unité dans une pluralité.

n'est pas différente, elle n'est pas dissemblable, et si elle n'est pas dissemblable, elle est semblable; mais, en tant qu'elle a la propriété d'être autre, elle a celle d'être différente, et si elle est différente, elle est dissemblable.

C'est vrai.

Parce que l'unité est identique à ce qui est autre, et qu'elle en est différente, suivant ces deux rapports et suivant l'un ou l'autre, elle sera semblable et dissemblable à ce qui est autre.

Sans doute.

Elle le sera donc pareillement à elle-même; car, puisqu'elle a paru différente d'elle-même et identique à elle-même, suivant ces deux rapports et suivant l'un ou l'autre, elle paraîtra semblable et dissemblable à elle-même.

Nécessairement.

Qu'en est-il du contact que l'unité a avec elle-même et avec ce qui est autre, et qu'en est-il du défaut de contact? Fais-y attention.

J'y fais attention.

L'unité a paru être en elle-même comme dans un tout.

C'est juste.

L'unité n'est-elle pas dans ce qui est autre?

Oui.

Ainsi, en tant qu'elle est dans ce qui est autre, elle touchera ce qui est autre, et en tant qu'elle

est en elle-même, elle ne pourra, à la vérité, toucher ce qui est autre, mais elle se touchera elle-même, puisqu'elle est en elle-même.

Il y a apparence.

De cette manière, l'unité se touchera elle-même et ce qui est autre.

Elle aura ces contacts-là.

Mais qu'arrive-t-il en ce cas-ci ? Tout ce qui doit toucher, ne faut-il pas qu'il fasse suite à ce qu'il doit toucher et occupe la place, qui vient après celle où gît ce qu'il doit toucher, et ne le touchera-t-il pas, s'il l'occupe ?

Nécessairement.

Par conséquent, si l'unité doit se toucher elle-même, elle doit être située immédiatement après elle-même, et occuper la place contiguë à celle où elle est elle-même.

Il le faut, en effet.

Si l'unité était une dualité, elle pourrait faire cela et être à la fois en deux endroits ; mais, tant qu'elle sera une, elle ne le pourra pas.

Non, certes.

C'est donc la même nécessité pour l'unité de n'être pas une dualité, et de ne pas se toucher elle-même.

C'est la même.

Mais elle ne touchera pas davantage ce qui est autre.

Pourquoi ?

C'est que nous disons que ce qui doit toucher doit être à part et faire suite à ce qu'il doit toucher, et qu'il ne faut pas qu'il y ait une troisième chose au milieu d'eux.

C'est vrai.

Il faut donc qu'il y ait pour le moins deux choses, s'il doit y avoir un contact.

Il le faut.

Si l'on ajoute à la suite de ces deux choses une troisième, elles seront au nombre de trois, et les contacts au nombre de deux.

Oui.

Ainsi, à mesure que l'on ajoute une chose nouvelle, il s'ajoute toujours un contact, et il arrive que le nombre des contacts est toujours inférieur d'un à celui des choses : en effet, autant les deux premières surpassaient le nombre des contacts, autant le nombre total des choses surpasse ensuite celui de tous les contacts : car, dans le reste, chaque addition nouvelle ne fait qu'ajouter à la fois une chose aux choses et un contact aux contacts.

C'est juste.

Ainsi, quel que soit le nombre des choses, celui des contacts leur est toujours inférieur d'un.

C'est vrai.

Mais s'il n'y a qu'une unité et non une dualité, il n'y aura pas de contact.

Comment y en aurait-il ?

Ne disons-nous pas que ce qui est autre que l'unité n'est point un et ne participe pas à l'unité, puisqu'il est autre ?

Non, certes.

Il n'y a donc pas de nombre dans ce qui est autre, puisqu'il n'y a pas d'unité.

Comment pourrait-il y en avoir ?

Ce qui est autre n'est donc ni un ni deux, et ne peut recevoir la dénomination d'aucun autre nombre.

Non.

L'unité est donc seulement une, et la dualité n'existe pas.

Il ne paraît pas.

Il n'y a donc pas de contact, puisqu'il n'y a point de dualité.

Il n'y en a pas.

L'unité ne touche donc pas ce qui est autre, et ce qui est autre ne touche pas l'unité, puisqu'il n'y a pas de contact.

Non, certes.

Ainsi, d'après tout cela, l'unité touche et ne touche pas et elle-même et ce qui est autre.

Il y a apparence.

L'unité est-elle aussi égale et inégale à elle-même et à ce qui est autre ?

Comment ?

Si l'unité était plus grande ou plus petite que ce qui est autre, ou si, à son tour, ce qui est autre était plus grand ou plus petit que l'unité, l'unité, parce qu'elle est une, et ce qui est autre, parce qu'il est autre que l'unité, ne pourraient pas être plus grands ou plus petits l'un que l'autre, du moins par leurs essences ; mais si indépendamment de leurs caractères essentiels, ils avaient l'un et l'autre l'égalité, ils seraient égaux l'un à l'autre, et si ce qui est autre avait la grandeur, et l'unité la petitesse, ou si l'unité avait la grandeur et ce qui est autre la petitesse, celle des deux idées à laquelle s'ajouterait la grandeur serait plus grande, et celle à laquelle s'ajouterait la petitesse serait plus petite.

Nécessairement.

Il existe donc deux semblables idées, la grandeur et la petitesse : car si elles n'existaient pas, elles ne seraient point contraires l'une à l'autre, et elles ne se trouveraient pas dans les choses.

Comment le pourraient-elles ?

Si la petitesse se trouve donc dans l'unité, elle se trouvera ou dans le tout ou dans une partie.

Nécessairement.

Mais quoi ! si elle se trouvait dans le tout, ne

serait-elle pas également étendue dans le tout, ou ne l'envelopperait-elle pas ?

Evidemment.

Si la petitesse était également dans l'unité, ne lui serait-elle pas égale, et si elle l'enveloppait, ne serait-elle pas plus grande ?

Comment ne le serait-elle pas ?

Mais est-il possible que la petitesse soit égale à quelque chose ou plus grande que quelque chose, et produise les effets de la grandeur et de l'égalité et non ses propres effets ?

Cela est impossible.

La petitesse ne sera donc pas dans l'unité totale; mais si elle s'y trouve, elle sera dans une partie.

Oui.

Alors derechef elle ne sera pas dans la partie entière, puisque sans cela il s'ensuivrait la même chose que par rapport à l'unité totale, et qu'elle serait plus grande que la partie dans laquelle elle se trouverait toujours ou qu'elle lui serait égale.

Nécessairement.

La petitesse ne se trouvera donc dans rien de ce qui existe, puisqu'elle ne se trouve ni dans la partie ni dans le tout, et rien ne sera petit que la petitesse absolue.

Il n'y a pas apparence.

Par conséquent, la grandeur ne sera pas non plus dans rien de ce qui existe : car il y aurait, outre la grandeur absolue, quelque autre chose de plus grand, savoir ce en quoi se trouverait la grandeur, et cela, quoiqu'il n'existe pas de petitesse qu'il doit surpasser, puisqu'il est grand ; ce qui est impossible, si la petitesse ne se trouve en aucune chose.

Cela est vrai.

Pourtant la grandeur absolue est seulement plus grande que la petitesse absolue, et la petitesse absolue est seulement plus petite que la grandeur absolue.

Oui, certes.

Ainsi ce qui est autre n'est ni plus grand ni plus petit que l'unité, puisqu'il n'a ni grandeur ni petitesse, et ce n'est point à l'égard de l'unité que ces deux idées ont la vertu de surpasser et d'être surpassées, mais à l'égard d'elles-mêmes ; de son côté, l'unité ne sera ni plus grande ni plus petite que ces deux idées et que ce qui est autre, puisqu'elle n'a ni grandeur ni petitesse.

Du moins il n'y a pas apparence.

Mais si l'unité n'est ni plus grande ni plus petite que ce qui est autre, ne faut-il pas qu'elle ne le surpasse pas et qu'elle n'en soit pas surpassée.

Il le faut assurément.

Et ce qui ne surpasse pas et n'est pas surpassé,

ne faut-il pas encore plus qu'il soit dans un rapport d'égalité, et qu'étant dans un rapport d'égalité, il soit égal?

Comment ne le serait-il pas?

En outre, l'unité est dans un tel rapport avec elle-même, et ne contenant en elle-même ni grandeur ni petitesse, elle ne se surpassera pas elle-même et n'en sera pas surpassée; mais étant dans un rapport d'égalité avec elle-même, elle sera égale à elle-même.

Sans doute.

L'unité sera donc égale à elle-même et à ce qui est autre.

Apparemment.

De plus, comme elle est en elle-même, elle s'enveloppera extérieurement, et, d'une part, en se contenant, elle sera plus grande qu'elle-même, et, de l'autre, étant contenue, elle sera plus petite, et de cette manière, elle sera plus grande et plus petite qu'elle-même.

Elle le sera, en effet.

Ne faut-il pas aussi qu'il n'y ait rien hors l'unité et ce qui est autre?

Comment ne le faudrait-il pas?

Cependant ce qui est doit toujours être quelque part.

Oui.

Ce qui est en quelque chose, ne sera-ce pas un

plus petit qui se trouve dans un plus grand ? Car sans cela quelque chose d'autre ne pourrait pas se trouver dans un autre.

Non, certes.

Puisqu'il n'y a rien autre que l'unité et ce qui est autre, et qu'il faut qu'ils soient en quelque chose, ne faut-il pas déjà qu'ils soient l'un dans l'autre, c'est à dire ce qui est autre dans l'unité et l'unité dans ce qui est autre, ou qu'ils ne soient nulle part ?

Il le faut apparemment.

Mais de ce que l'unité se trouve dans ce qui est autre, ce qui est autre sera plus grand que l'unité, puisqu'il la contient, et l'unité sera plus petite que ce qui est autre, puisqu'elle y est contenue ; et de ce que ce qui est autre se trouve dans l'unité, l'unité, par la même raison, sera plus grande que ce qui est autre, et ce qui est autre sera plus petit que l'unité.

Il y a apparence.

L'unité est donc égale à elle-même et à ce qui est autre, et elle est plus grande et plus petite qu'elle-même et ce qui est autre.

Il paraît.

En outre, si elle est égale, plus grande et plus petite, elle aura autant, plus et moins de mesures qu'elle-même et ce qui est autre, et si elle a des mesures, elle aura aussi des parties.

Comment n'en aurait-elle pas ?

Si elle a autant, plus et moins de mesures, elle sera sous le rapport du nombre plus petite et plus grande qu'elle-même et ce qui est autre, et, d'après cela, elle sera aussi égale à elle-même et à ce qui est autre.

Comment ?

Elle aura plus de mesures que les choses qu'elle surpasse en grandeur, et autant elle aura de mesures, autant elle aura de parties; il en sera de même pour les choses par lesquelles elle est surpassée et pour celles qu'elle égale.

Il en sera ainsi.

Si elle est plus grande et plus petite qu'elle-même, et si elle est égale à elle-même, n'aura-t-elle pas plus, moins et autant de mesures qu'elle-même, et si elle a des mesures, n'aura-t-elle pas des parties ?

Comment n'en aurait-elle pas ?

Si elle a autant de parties qu'elle-même, elle sera en nombre égale à elle-même; si elle a plus de parties, elle sera plus grande, et si elle a moins de parties, elle sera plus petite qu'elle-même sous le rapport du nombre.

Il y a apparence.

L'unité ne sera-t-elle donc pas dans ce rapport avec ce qui est autre ? Parce qu'elle paraît plus grande, ne faut-il pas qu'elle le surpasse en nom-

bre , et parce qu'elle paraît plus petite , ne faut-il pas qu'elle en soit surpassée , et parce qu'elle l'égale en grandeur , ne faut-il pas qu'elle soit égale en nombre à ce qui est autre ?

Nécessairement.

De cette manière encore , à ce qu'il semble , l'unité sera numériquement autant , plus et moins qu'elle-même et ce qui est autre.

Elle le sera effectivement.

L'unité participe-t-elle aussi au temps ? Est-elle et devient-elle plus jeune et plus vieille qu'elle-même et ce qui est autre , et tout en participant au temps , n'est-elle ni plus jeune ni plus vieille qu'elle-même et ce qui est autre ?

Comment ?

L'unité doit avoir pour attribut l'être , puisqu'elle est une.

Oui.

Mais *être* est-ce autre chose que participer à l'être dans le temps présent , comme *il était* et *il sera* expriment-ils autre chose qu'une participation à l'être dans le passé et l'avenir ?

Non assurément.

C'est donc participer au temps que de participer à l'être ?

Sans doute.

Au temps qui s'écoule ?

Oui.

L'unité devient donc toujours plus vieille qu'elle-même, puisqu'elle procède suivant le temps.

Nécessairement.

Nous rappelons-nous que ce qui devient plus vieux devient plus vieux par rapport à quelque chose de plus jeune?

Nous nous le rappelons.

Puisque l'unité devient plus vieille qu'elle-même, ne deviendra-t-elle pas plus vieille qu'elle-même devenant plus jeune?

Il le faut bien.

Ainsi donc elle devient plus vieille et plus jeune qu'elle-même.

Oui.

N'est-elle pas plus vieille, lorsqu'elle devient dans le moment actuel placé entre celui où elle était et celui où elle sera? car elle ne peut pas en s'avancant du passé vers l'avenir passer par dessus le présent.

Non, certes.

Ne cesse-t-elle pas de devenir plus vieille, lorsqu'elle a atteint le présent? car elle ne devient plus alors, mais elle est déjà plus vieille, et en continuant de s'avancer, elle ne serait plus comprise dans le présent : car ce qui s'avance est de telle sorte qu'il touche à deux temps, au présent et à l'avenir, puisqu'il abandonne le présent pour

atteindre l'avenir, et qu'il arrive au milieu, entre le présent et l'avenir.

Cela est vrai.

Puisque tout ce qui devient ne doit pas passer par dessus le présent, lorsqu'il s'y trouve, il cesse de devenir toujours, et il est alors ce qu'il devenait.

Il y a apparence.

Par conséquent l'unité, lorsqu'en devenant plus vieille elle a atteint le présent, cesse de devenir et elle est alors plus vieille.

Sans doute.

N'est-elle pas plus vieille que ce par rapport à quoi elle devenait plus vieille? Devenait-elle plus vieille qu'elle-même?

Oui.

Ce qui est plus vieux est-il plus vieux que ce qui est plus jeune?

Il l'est en effet.

L'unité est donc aussi plus jeune qu'elle-même, lorsqu'en devenant plus vieille, elle a atteint le présent.

Nécessairement.

Le présent accompagne l'unité durant toute son existence : car elle est toujours présentement, lorsqu'elle est.

Comment ne serait-elle pas?

L'unité est donc et devient toujours plus vieille et plus jeune qu'elle-même.

Il y a apparence.

Mais est-elle ou devient-elle en plus de temps qu'elle-même ou en autant de temps ?

En autant de temps.

Mais ce qui devient ou est en autant de temps a le même âge ?

Comment ne l'aurait-il pas ?

Or, ce qui a le même âge n'est ni plus vieux ni plus jeune ?

Non, certes.

L'unité qui est et devient en autant de temps qu'elle-même, n'est donc et ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'elle-même.

Je ne le pense pas.

Qu'en est-il par rapport à ce qui est autre ?

Je ne saurais le dire.

Tu saurais cependant dire que ce qui est autre que l'unité, puisqu'il est différent et non un seul autre différent, est plus qu'un : car, s'il était un autre différent, il ne serait qu'un ; mais puisqu'il est différent, il est plus qu'un et contiendra une multitude.

En effet, il en contiendra une.

Mais, s'il contient une multitude, il aura un nombre plus grand qu'un.

Comment ne l'aurait-il pas ?

Quoi donc ! dirons-nous que ce qui est plus nombreux devient et est devenu d'abord, ou ce qui est moins nombreux ?

Ce qui est moins nombreux ¹.

Ce qui l'est donc le moins devient le premier, et c'est l'unité, n'est-ce pas ?

Oui.

L'unité est donc devenue la première de toutes les choses qui ont du nombre, et ce qui est autre a du nombre, puisqu'il est autre et non un autre.

En effet, il a du nombre.

Or, suivant moi, l'unité qui a été la première, a été plus tôt, et ce qui est autre a été plus tard, et ce qui a été plus tard est plus jeune que ce qui a été le premier ; en sorte que ce qui est autre

¹ Il faut se rappeler ici ce passage de la Métaphysique d'Aristote (liv. V, ch. 11) : Τὰ μὲν γὰρ κατὰ δύναμιν, πρότερον ἐστὶ· τὰ δὲ κατὰ ἐντελέχειαν, ὕστερον· οἷον, κατὰ δύναμιν μὲν ἡ ἡμίσεια τῆς ὅλης, καὶ τὸ μῦριον τοῦ ὅλου, καὶ ἡ ὅλη τῆς εὐθείας· κατ' ἐντελέχειαν δ' ὕστερον· διαλυθέντος γὰρ, κατ' ἐντελέχειαν ἔσται. En effet, ce qui est en puissance est considéré selon l'ordre logique, et dans ce sens il précède toujours ; et ce qui est en acte est considéré selon l'ordre réel, et il suit alors. Ainsi dans l'ordre logique la partie est avant le tout, la matière avant la forme, puisque la forme et le tout ne sont possibles qu'au moyen de la matière et de la partie ; mais dans la réalité il n'y a pas de partie sans tout, de matière sans forme, et la partie et la matière ne peuvent exister que par la destruction du tout et de la forme, et encore dans ce cas un autre tout et une autre forme succèdent-ils aux premiers, comme il est montré ci-après.

sera plus jeune que l'unité, et que l'unité sera plus vieille que ce qui est autre.

Tel sera leur rapport.

Mais quoi ! l'unité peut-elle jamais être devenue contre sa propre nature, ou cela est-il impossible ?

Cela est impossible.

Cependant l'unité nous a paru avoir des parties, et si elle a des parties, elle a aussi un commencement, un milieu et une fin.

Oui, certes.

Le commencement ne devient-il pas le premier dans tout, et dans l'unité et dans chacune des autres choses, et, après le commencement, n'est-ce pas tout le reste jusqu'à la fin ?

Assurément.

Nous dirons de plus que tout ce reste compose les parties du tout et de l'unité, et que celle-ci est devenue tout et unité en même temps que la fin.

Nous le dirons sans doute.

Mais la fin, du moins à ce qu'il me semble, devient la dernière, et il est dans la nature de l'unité de devenir en même temps que celle-ci ; en sorte que, s'il est nécessaire que l'unité ne devienne pas contre sa nature, en devenant en même temps que la fin, il sera dans sa nature de devenir la dernière après ce qui est autre.

Cela paraît ainsi.

L'unité est donc plus jeune que ce qui est autre, et ce qui est autre est plus vieux que l'unité.

Cela me paraît encore ainsi.

Mais quoi ! le commencement ou toute autre partie de l'unité ou de quelque autre chose que ce soit, si elle est une partie et non pas plusieurs, ne doit-il pas être un, du moins s'il est une partie ?

Nécessairement.

L'unité deviendra donc en même temps que devient la première partie et en même temps que la seconde, et elle ne manquera à aucune des autres parties qui deviennent, quelle que soit celle qui s'ajoute, jusqu'à ce qu'en arrivant à la dernière, elle soit devenue une unité entière, sans avoir dans cette génération fait défaut à aucune partie, ni à la première, ni à la dernière, ni à celle du milieu ¹.

Cela est vrai.

L'unité a donc le même âge que tout le reste, de manière que si l'unité n'est pas née contre sa propre nature, elle ne sera point devenue avant ni après ce qui est autre, mais en même temps,

¹ En effet, si l'on prend l'unité appelée âme, on verra que l'âme existe dans chacune de ses pensées et forme un tout complet dans chaque moment de son existence, en sorte qu'elle a le même âge que les pensées qui représentent ce qui est autre.

et par cette raison l'unité ne sera ni plus vieille ni plus jeune que ce qui est autre, et ce qui est autre ne le sera pas plus que l'unité, et, par les raisons précédentes, elle sera plus vieille et plus jeune que ce qui est autre, et pareillement ce qui est autre le sera plus que l'unité.

Sans doute.

C'est donc ainsi qu'elle est et qu'elle est devenue; mais que penser au sujet de l'unité, lorsqu'elle devient plus vieille et plus jeune que ce qui est autre, et que ce qui est autre le devient plus que l'unité, et lorsqu'elle ne devient ni plus vieille ni plus jeune? En est-il du devenir comme de l'être, ou en est-il autrement?

Je ne puis le dire.

Mais moi, je puis du moins dire que si une chose est plus vieille qu'une autre, elle ne saurait devenir encore plus vieille ni augmenter l'intervalle qui la séparait d'abord, et qu'à son tour, si elle est plus jeune, elle ne saurait devenir encore plus jeune : car lorsqu'on ajoute à des quantités inégales des quantités égales, soit de temps, soit de toute autre chose, leurs différences seront toujours les mêmes qu'auparavant.

Comment ne le seraient-elles pas?

Ce qui est donc ne pourra jamais devenir ni plus vieux ni plus jeune que ce qui est aussi, puisqu'il en diffère toujours du même âge; et l'un

est et est devenu plus vieux , et l'autre plus jeune ; mais ni l'un ni l'autre ne le deviennent.

Cela est vrai.

Par conséquent , l'unité qui est ne devient ni plus vieille ni plus jeune que tout le reste qui est aussi.

Non , certes.

Mais vois si , de cette manière , ils deviennent plus vieux et plus jeunes l'un par rapport à l'autre.

Comment ?

L'unité nous a paru plus vieille que ce qui est autre , et ce qui est autre plus vieux que l'unité.

Qu'en résulte-t-il ?

Lorsque l'unité est plus vieille que ce qui est autre , elle est devenue plus longtemps que ce qui est autre.

Oui.

Examine encore ceci : si l'on ajoute un temps égal à un temps plus long et plus court , le plus long différera-t-il du plus court d'une fraction égale ou plus petite ¹ ?

D'une fraction plus petite.

¹ Pour comprendre tout ce qui concerne ces différences d'âge , il faut considérer les deux séries ou progressions de temps sous le rapport arithmétique et géométrique ; dans le premier cas , les deux termes correspondants diffèrent toujours de la même quantité , et dans l'autre ils diffèrent toujours d'une fraction plus pe-

L'unité différant d'âge ne sera donc plus dans la suite par rapport à ce qui est autre ce qu'elle était d'abord ; mais, en prenant un temps égal à celui que prend ce qui est autre, elle en différera toujours dans un rapport d'âge moindre qu'auparavant, ou n'en est-il pas ainsi ?

Oui.

Mais ce qui diffère de quelque chose dans un rapport d'âge moindre qu'auparavant, ne deviendra-t-il pas plus jeune qu'auparavant à l'égard de ce par rapport à quoi il était d'abord plus vieux ?

Il deviendra plus jeune.

Mais si l'unité devient plus jeune, ce qui est autre ne deviendra-t-il pas à son tour, par rapport à l'unité, plus vieux qu'auparavant ?

tite. Ainsi si l'on ajoute aux nombres 45 et 15, qui diffèrent de 30, plusieurs fois le nombre 5, on aura les deux progressions :

$$\begin{array}{cccc} 45, & 50, & 55, & 60 \\ 15, & 20, & 25, & 30 \end{array}$$

Et l'on voit facilement que deux termes correspondants diffèrent toujours arithmétiquement du même nombre 30.

Mais si, au lieu de chercher la différence arithmétique, on cherche le rapport géométrique ou le quotient des deux termes, on trouvera les fractions réduites,

$$\begin{array}{cccc} \frac{90}{30}, & \frac{75}{30}, & \frac{66}{30}, & \frac{15}{30}, \end{array}$$

et il est encore facile de voir le décroissement successif de ces rapports.

Sans doute.

Ainsi, d'un côté, ce qui est devenu plus tard et est plus jeune, devient plus vieux par rapport à ce qui est devenu plus tôt et est plus vieux; il n'est jamais plus vieux, mais il devient toujours plus vieux que ce qui l'était : car ce dernier augmente toujours en jeunesse, tandis que l'autre augmente en vieillesse; d'un autre côté, ce qui est plus vieux devient pareillement plus jeune que ce qui l'était, et tous deux marchant vers un état contraire, deviennent contraires l'un à l'autre : le plus jeune devient plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux devient plus jeune que le plus jeune; mais ils ne peuvent pas l'être devenus : car s'ils l'étaient devenus, ils ne le deviendraient pas, ils le seraient; au lieu qu'à présent ils deviennent plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre. Ainsi, l'unité devient plus jeune que ce qui est autre, parce qu'elle a paru plus vieille et être devenue plus tôt, et ce qui est autre devient plus vieux que l'unité, parce qu'il est devenu plus tard, et, par la même raison, ce qui est autre est dans ce rapport avec l'unité, puisqu'il a paru être plus vieux et être devenu plus tôt.

Il semble, en effet, qu'il en soit ainsi.

Ainsi, en tant qu'une chose ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'une autre, parce qu'elles

différent toujours l'une de l'autre d'un nombre égal, l'unité ne deviendra ni plus vieille ni plus jeune que ce qui est autre, et ce qui est autre ne le deviendra pas plus que l'unité; mais en tant qu'il faut que ce qui est devenu plus tôt diffère toujours d'une autre fraction de ce qui est devenu plus tard, et ce qui est devenu plus tard de ce qui est devenu plus tôt, il faut aussi qu'ils deviennent plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre, c'est à dire ce qui est autre plus que l'unité, et l'unité plus que ce qui est autre.

✱ Sans doute.

D'après tout cela, l'unité est et devient plus vieille et plus jeune qu'elle-même et ce qui est autre, et elle n'est et ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'elle-même et ce qui est autre.

Tout à fait.

Puisque l'unité participe au temps et qu'elle devient plus vieille et plus jeune, ne faut-il pas aussi qu'elle ait un futur, un passé et un présent, en participant au temps?

Nécessairement.

Par conséquent l'unité était, est et sera, et elle devenait, devient et deviendra.

Assurément.

Elle peut donc avoir quelque attribut ou quelque propriété, et elle en avait, elle en a et en aura.

Sans doute.

Il y aura aussi d'elle une science , une opinion , une sensation , puisque , même en ce moment , nous faisons tout cela à son égard.

Tu as raison de le dire.

Elle a encore un nom et une définition , et elle est nommée et définie , et tout ce qui se trouve de ce genre dans les autres choses s'applique aussi à l'unité.

Il en est tout à fait ainsi.

Disons encore en troisième lieu : Si l'unité est ainsi que nous l'avons exposé , ne faut-il pas qu'elle soit une et multiple , et qu'elle ne soit ni une ni multiple , qu'elle existe dans le temps , et qu'alors tantôt elle participe à l'être , parce qu'elle est une , et que tantôt elle n'y participe pas , parce qu'elle n'est pas une ?

Nécessairement.

Mais lorsqu'elle participe à l'être , est-il possible alors qu'elle n'y participe pas , ou que lorsqu'elle n'y participe pas , elle y participe ?

Cela n'est pas possible.

C'est donc dans un temps qu'elle participe à l'être , et dans un autre qu'elle n'y participe pas : car c'est la seule manière de participer et de ne pas participer à la même chose.

C'est juste.

N'est-il pas aussi ce temps où elle participe à l'être et où elle en est dépouillée ? En effet, comment sera-t-il possible qu'elle ait tantôt le même attribut, et que tantôt elle ne l'ait pas, si tantôt elle ne le reçoit pas, et que tantôt elle ne le perde pas ?

Cela ne se peut en aucune manière.

Recevoir l'être, n'appelles-tu pas cela devenir ?

Oui.

Et perdre l'être, n'appelles-tu pas cela périr ?

Sans doute.

Or, l'unité, à ce qu'il semble, recevant et perdant l'être, devient et périt.

¹ On voit par ce passage remarquable que Platon ne confond pas la succession des choses ou des actes avec le temps, et que si quelques choses cessent d'exister, le temps pour cela ne cesse pas de durer. En effet, toute succession doit avoir lieu dans une durée continue; autrement elle ne serait pas possible, et lorsque quelques choses disparaissent ou changent d'accidents, le temps n'est pas détruit, parce que le temps enveloppe toutes les existences et les fait procéder dans l'ordre où elles apparaissent à nos regards. Le temps, a dit Leibnitz, c'est l'ordre des changements, et il n'a qu'une existence idéale et relative; mais cet ordre pour être invariable doit avoir une cause, et cette cause ne peut être qu'une volonté immuable, qui l'a déterminé et le maintient constamment.

Mais si toutes les choses ou l'univers cessait d'exister, le temps continuerait-il de durer sans rien embrasser dans son existence ? Il est vrai qu'alors il n'aurait plus qu'une existence idéale en Dieu, et il serait absorbé dans l'éternité, qui n'est qu'une simultanéité de tous les instants qui se succèdent dans le temps.

Nécessairement.

Puisqu'elle est une et multiple, qu'elle devient et périt, ne périt-elle pas comme multiple en devenant une, et ne périt-elle pas comme une en devenant multiple?

Sans doute.

Lorsqu'elle devient une et multiple, ne faut-il pas qu'elle se compose et se décompose?

Il le faut, certes.

De plus, lorsqu'elle devient semblable et dissemblable, ne faut-il pas qu'elle ressemble et ne ressemble pas?

Oui.

Et lorsqu'elle devient plus grande, plus petite et égale, ne faut-il pas qu'elle s'égale, diminue et augmente?

Il le faut ainsi.

Lorsque dans le mouvement elle s'arrête, et que dans le repos elle passe au mouvement, elle doit en quelque sorte ne pas être dans un temps.

Comment cela?

Elle doit s'arrêtant d'abord, se mouvoir ensuite, et se mouvant d'abord, s'arrêter ensuite : sans un changement, il ne sera pas possible qu'elle éprouve ces modifications.

En effet, comment cela serait-il possible?

Du moins, il n'y a aucun temps où il se puisse

qu'à la fois une chose ne soit ni en repos ni en mouvement ¹.

Non, certes.

Cependant rien ne change sans changer réellement.

Il n'y a pas apparence.

Quand change-t-il donc ? Car ce ne sera ni lorsqu'il est en repos, ni lorsqu'il est en mouvement, ni lorsqu'il est dans le temps.

Non assurément.

N'est-ce pas un état étrange que celui où il se trouvera lorsqu'il change ?

Lequel ?

L'instantané : car l'état instantané semble indiquer celui où quelque chose passe d'une modification à une autre : en effet, ce n'est pas du repos en tant qu'il dure encore, ni du mouvement en tant qu'il dure encore, que quelque chose passe au changement, mais c'est de l'instant, dont la nature extraordinaire est d'être un état

¹ Je crois que c'est ainsi qu'il faut entendre cette phrase : χρόνος δὲ γὰρ οὐδεὶς ἐστὶν ἐν ᾧ τι οἶοντε ἀμὰ μὴτε κινεῖσθαι μὴτε ἐστάναι ; si l'on retranche μὴτε, on arrive d'abord à un sens contraire à la nature des êtres, qui sont toujours en repos et en mouvement à la fois, et ensuite on ne rend pas la pensée de Platon, qui est de montrer la difficulté de comprendre le changement : car une chose doit toujours être en repos ou en mouvement, et comment alors peut-elle changer, puisqu'elle doit toujours être dans l'état où elle est ? Au reste, pour cette contradiction apparente, voyez l'explication.

intermédiaire entre le mouvement et le repos , sans être dans le temps, et c'est dans cet état et de cet état que ce qui est mu passe au repos , et que ce qui s'arrête passe au mouvement.

Cela pourrait bien être.

C'est pourquoi l'unité, si elle s'arrête et se meut, passera de l'un à l'autre état : car c'est pour elle la seule manière d'entrer dans l'un et l'autre ; lorsqu'elle change, elle changera instantanément , et lorsqu'elle changera, elle ne sera dans aucun temps, et , dans ce cas , elle ne sera ni en mouvement ni en repos.

Non , certes.

En est-il ainsi des autres changements ?

Lorsqu'elle passe de l'être au non-être ou du non-être à l'être , devient-elle au milieu de certains mouvements et de certains repos ? N'est-elle pas alors sans être et sans n'être pas , sans devenir et sans périr ?

Il y a apparence.

Par la même raison , en passant de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité , elle n'est ni une ni multiple , elle n'est ni unie ni séparée ; et en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable , elle n'est ni semblable ni dissemblable , elle n'est ni assimilée ni différenciée ; de même, en passant du petit au grand , et à l'égal et aux contraires , elle n'est ni égale ,

ni petite, ni grande, et elle ne s'égale ni ne diminue, ni n'augmente.

Il ne le semble pas.

Telles sont donc toutes les affections qu'éprouvera l'unité, si elle existe.

Comment ne les éprouverait-elle pas?

Ne faut-il pas aussi examiner comment sera modifié ce qui est autre, si l'unité existe?

Il faut l'examiner.

Disons donc ce que doit éprouver ce qui est autre que l'unité, si l'unité existe.

Oui, disons-le.

Puisqu'il est autre que l'unité, il n'est point l'unité : car sans cela il ne serait point autre que l'unité.

C'est juste.

Cependant ce qui est autre n'est pas entièrement dépourvu d'unité, mais il y participe en quelque manière.

Pourquoi?

C'est que ce qui est autre que l'unité n'est tel que par les parties qu'il contient, et que s'il n'avait point de parties, il serait une unité complète.

C'est juste.

Mais nous disons qu'il n'y a de parties que de ce qui est un tout.

Nous le disons.

Or, il faut que le tout soit une unité formée d'une pluralité, dont les parties soient des parties : car chaque partie doit être une partie du tout, et non de la pluralité.

Comment cela ?

Si quelque partie appartenait à la pluralité où elle fût comprise, elle serait sans doute une partie d'elle-même, ce qui est impossible, et de chacune des autres, puisqu'elle serait une partie de toutes; en effet, comme elle n'est point une partie d'une seule, elle en sera une des autres, celle-ci exceptée, et, de cette manière, elle ne sera point une partie de chacune, et si elle n'est point une partie de chacune, elle ne sera une partie d'aucune partie de la pluralité, et si elle ne l'est d'aucune, il est impossible qu'elle appartienne à toutes ces parties, dont elle n'est ni une partie, ni quoi que ce soit.

Du moins cela paraît ainsi.

La partie ne sera donc pas une partie de plusieurs ni de toutes les parties, mais d'une certaine idée et d'une unité que nous appelons un tout, unité parfaite qui se compose de toutes les parties, et c'est de celle-ci que la partie est une partie.

Tout à fait.

Si donc ce qui est autre a des parties, il participera au tout et à l'unité.

Sans doute.

Il faut donc que ce qui est autre que l'unité forme un tout parfait qui contient des parties.

Nécessairement.

De plus, le même raisonnement a lieu pour chaque partie, et il faut aussi que celle-ci participe à l'unité; car si chacune des parties est une partie, en tant du moins qu'elle est individuelle, elle manifeste quelque unité; elle est distincte à la vérité des autres parties, mais elle est en soi, puisqu'elle est individuelle.

C'est juste.

Elle participera donc à l'unité, quoiqu'elle soit évidemment autre chose que l'unité; car, sans cela, elle n'y participerait pas, mais elle serait l'unité-elle-même; or, il est impossible que quelque chose soit l'unité, si ce n'est l'unité elle-même ¹.

¹ On voit ici que Platon distingue sévèrement l'unité individuelle de l'unité absolue, et que la première n'est qu'une imitation de la seconde. Au contraire, Aristote, dont la philosophie tout entière est fondée sur le principe d'individuation, ne reconnaît que l'unité individuelle qui est une suite de la forme; ainsi les points de l'espace, les instants du temps, les actes de la pensée, et ceux de la volonté sont des unités; en un mot l'unité chez lui n'est que la mesure de chaque genre, et surtout de la quantité: *μάλιστα δὲ τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον ἑκάστου γένους, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσού.* (*Mét.*, liv. x, ch. 1.) Mais la monade n'est pas la première ni la véritable unité, et elle suppose une unité antérieure qui contient et co-ordonne toutes les monades. Ainsi dans un raisonnement, la

Cela est impossible.

Il faut donc que le tout et la partie participent à l'unité : l'une de ces unités formera un tout dont les parties seront des parties, et l'autre sera individuelle, une partie du tout, qui existera comme tout de la partie.

Il en est ainsi.

Ce qui participe à l'unité, ne sera-t-il point, par cette participation, différent de l'unité?

Comment ne le serait-il pas?

Mais ce qui est différent sera multiple ; car si ce qui est différent de l'unité n'était ni un ni plus qu'un, il ne serait rien du tout.

Non, certes.

Puisque ce qui participe à l'unité comme partie et comme tout est plus qu'un, ne faut-il pas que ce qui participe à l'unité soit infini en multitude?

Comment cela?

pensée de l'homme pose par un acte la majeure et par un autre elle pose la conséquence ; ce sont bien là deux unités de pensées ; mais comme il a fallu un acte particulier pour tirer la conséquence de la majeure, et que les deux propositions n'ont pas été constituées par un seul et même acte, cette unité de pensée n'équivaut pas à celle qui poserait à la fois et par un seul acte la majeure et la conséquence, et par conséquent cette dernière unité où il n'y a rien de successif est la véritable, et elle domine l'autre. Il en est de même de la volonté de l'homme, qui a besoin d'un acte pour vouloir la fin et d'un autre pour vouloir les moyens, et ce n'est pas là encore l'unité parfaite.

Nous le verrons de cette manière : n'est-ce point comme n'étant pas l'unité et comme n'y participant pas encore, que les choses reçoivent l'unité, lorsqu'elles la reçoivent?

Evidemment.

Ne sont-elles point une multitude les choses où l'unité ne se trouve pas?

Oui, une multitude.

Quoi donc! si nous voulions retrancher par la pensée la plus petite partie qu'il soit possible, ne faudrait-il pas que cette partie retranchée, puisqu'elle ne participe pas à l'unité, fût multiple et non une?

Nécessairement.

En considérant toujours ainsi d'une manière absolue la nature différentielle de l'idée, tout ce que nous y découvrirons, en y regardant toujours, ne sera-t-il pas infini en multitude?

Tout à fait.

Il y a plus : lorsque chaque partie est devenue une partie, les parties sont limitées les unes par rapport aux autres et par rapport au tout, comme le tout l'est par rapport aux parties.

Assurément.

Il en résulte, pour ce qui est autre que l'unité de son commerce avec l'unité, une nouvelle propriété qui, à ce qu'il semble, lui fournit une li-

mite réciproquement¹; mais la nature absolue de l'autre, c'est l'infinité.

Il y a apparence.

Ainsi ce qui est autre que l'unité, sous le rapport du tout et des parties, est infini et fini.

Sans doute.

N'est-il pas aussi semblable et dissemblable à soi-même et l'un par rapport à l'autre?

Comment?

En tant que tout est infini par sa nature, il aura la même affection.

Sans doute.

De plus, en tant que tout a une limite, il aura encore la même affection.

Comment ne l'aurait-il pas?

Mais en tant qu'il a la propriété d'être fini et infini, il éprouve les mêmes affections, qui sont contraires l'une à l'autre.

Oui.

Or, ce qui est contraire est dissemblable au plus haut degré.

Assurément.

Suivant donc l'une ou l'autre de ces affections

¹ Il y a ici un peu d'obscurité dans la traduction, parce que le français, en traduisant le grec τὸ ἄλλο, par l'autre, ce qui est autre que l'unité, n'exprime pas en même temps par sa forme grammaticale l'idée de pluralité, qui se trouve nécessairement dans la nature de l'autre.

il sera semblable à lui-même et l'un par rapport à l'autre, et suivant toutes deux il sera tout à fait contraire et dissemblable sous ce double rapport.

Cela pourrait bien être.

Ainsi ce qui est autre est semblable et dissemblable à lui-même et l'un par rapport à l'autre.

Il en est ainsi.

Il est aussi identique et différent l'un par rapport à l'autre; il est en mouvement et en repos, et il ne nous serait pas difficile de trouver toutes les affections contraires dont est susceptible ce qui est autre que l'unité, puisque nous avons déjà vu que celles-ci lui conviennent.

Tu as raison de le dire.

En laissant de côté ces choses comme évidentes, n'examinerons-nous pas de nouveau, en supposant que l'unité existe, si ce qui est autre que l'unité n'est pas de cette manière ou s'il est seulement de cette manière?

Sans doute.

Disons donc, en partant du commencement, si l'unité existe, quelles doivent être les affections de ce qui est autre que l'unité.

Oui, disons-le.

L'unité est-elle à part de ce qui est autre et ce qui est autre est-il à part de l'unité?

Pourquoi?

C'est que, passé ces deux choses, il n'y a plus

rien de différent qui soit autre que l'unité, ni rien qui soit autre que ce qui est autre : car l'on a tout nommé, lorsqu'on a nommé l'unité et ce qui est autre.

En effet, tout est nommé.

Il n'est donc plus rien de différent où l'unité et ce qui est autre puissent se trouver dans le même.

Non, certes.

L'unité et ce qui est autre ne sont donc jamais dans le même.

Il n'y a pas apparence.

Ils sont donc à part?

Oui.

Nous disons en outre que la véritable unité n'a point de parties.

Comment en aurait-elle?

L'unité tout entière ne sera donc pas dans ce qui est autre, et ses parties n'y seront pas non plus, puisqu'elle existe à part et qu'elle n'a point de parties.

Comment cela ne serait-il pas?

Ce qui est autre ne participera donc en aucune façon à l'unité, puisqu'il ne la possède ni dans son tout ni dans quelque'une de ses parties.

Il n'y a pas apparence.

Ce qui est autre n'est donc un d'aucune ma-

nière, et il ne renferme en soi-même aucune unité.

Non, certes.

Ce qui est autre n'est donc pas multiple : car s'il était multiple, chaque partie appartiendrait à un tout ; mais à présent ce qui est autre que l'unité n'est ni un ni multiple, n'a ni tout ni parties, puisqu'il ne participe à l'unité en aucune façon.

C'est juste.

Ce qui est autre n'est donc ni deux ni trois, et il ne renferme pas ces mêmes nombres, puisqu'il est entièrement dépourvu d'unité.

Telle est sa manière d'être.

Ce qui est autre n'est donc ni semblable ni dissemblable à l'unité, et il n'a en lui-même ni ressemblance, ni dissemblance : car s'il était semblable et dissemblable, ou s'il avait en lui-même de la ressemblance et de la dissemblance, il aurait en quelque sorte deux idées contraires l'une à l'autre.

Apparemment.

Or, il est impossible qu'il participe à deux idées, lorsqu'il ne participe pas à une seule.

Cela est impossible.

Ce qui est autre n'est donc ni semblable ni dissemblable, ni l'un et l'autre à la fois : car s'il était semblable ou dissemblable, il participerait à l'une de ces idées ; et s'il était l'un ou l'autre à

la fois , il participerait à deux idées contraires , et cela a paru impossible.

C'est vrai.

Il n'est donc ni identique ni différent, ni en mouvement ni en repos ; il ne devient pas et ne périt pas ; il n'est ni plus grand , ni plus petit , ni égal , et il n'a aucune autre affection de ce genre : car si ce qui est autre était susceptible de quelque affection de ce genre , il participerait aux nombres un , deux et trois , au pair et à l'impair , et il a paru impossible qu'il y participât , parce qu'il est entièrement dépourvu d'unité.

C'est très vrai.

Ainsi donc si l'unité existe, l'unité est tout , et elle n'est rien , dans son rapport avec elle-même et avec ce qui est autre ¹.

Tout à fait.

¹ Si l'on considère à part l'unité, comme on le fait dans cette hypothèse, et qu'on la sépare de ce qui est autre, il est impossible que ce dernier soit quelque chose, et que l'unité ne soit pas tout. En effet, que serait la matière seule, sans la forme qui lui donne du mouvement et de la vie ? Que serait le corps séparé de l'ame qui lui donne de la vie et de l'intelligence ? En un mot, que serait l'univers sans les idées, qui communiquent à tout une essence et une loi ? Rien ne serait possible, et la matière elle-même n'aurait pu exister dans cette indétermination où elle retombe, aussitôt qu'on la dépouille de la forme qui la caractérise, et en fait un être déterminé qui existe pour un but déterminé. Mais d'un autre côté sans ce qui est autre ou la matière, l'unité n'aurait pu se manifester, et si on l'en sépare, elle n'est plus rien.

Eh bien ! après cela , ne faut-il pas examiner ce qui en résulte , si l'unité n'existe pas ?

Il faut l'examiner.

Mais quelle est cette hypothèse , si l'unité n'existe pas ? Diffère-t-elle de celle-ci , si la non-unité n'existe pas ?

Elle en diffère sans doute.

En diffère-t-elle seulement , ou est-ce une chose tout à fait contraire de dire , si la non-unité n'existe pas , et de dire , si l'unité n'existe pas.

C'est tout le contraire.

Mais quoi ! en disant , si la grandeur ou la petitesse ou quelque autre idée semblable n'existe pas , montre-t-on que chaque idée non-existante signifie quelque chose de différent ?

Sans doute.

Dans l'hypothèse actuelle , montre-t-on aussi que l'unité non-existante signifie quelque chose qui diffère de ce qui est autre , en disant , si l'unité n'existe pas , et savons-nous ce que cela veut dire ?

Nous le savons.

En premier lieu , on parle de quelque chose que l'on connaît ; en second lieu , de quelque

* Lorsqu'on dit que l'unité n'est pas , on ne veut pas parler de la non-unité ou de ce qui est autre , mais on veut simplement supposer que l'unité n'a pas pour attribut l'être ou qu'elle ne manifeste pas son action unifiante , ou , en d'autres termes , qu'elle n'est pas

chose qui diffère de ce qui est autre, lorsqu'on nomme l'unité, soit qu'on y ajoute l'être ou le non-être : car l'on ne connaît pas moins ce que l'on affirme ne pas être et différer de ce qui est autre.

Nécessairement.

Il faut donc exposer, à partir du commencement, ce qui doit en résulter, si l'unité n'existe pas. D'abord, à ce qu'il semble, elle doit avoir cette propriété, c'est qu'elle soit l'objet de quelque science, ou il faut que l'on ne sache pas ce que l'on dit, lorsqu'on dit, si l'unité n'existe pas.

C'est vrai.

Ne faut-il pas aussi dire que ce qui est autre diffère de l'unité, ou que celle-ci ne diffère pas de ce qui est autre ?

Sans doute.

Ainsi, outre la propriété d'être un objet de connaissance, elle a encore un attribut différentiel : car on ne veut pas parler de la différence de ce qui est autre, lorsqu'on dit que l'unité est différente de ce qui est autre, mais de la différence de celle-là.

Apparemment.

en acte, mais en puissance. Ainsi, quoiqu'elle ne soit pas, elle est susceptible de quelque comparaison avec ce qui est autre, et on peut lui appliquer des appellations telles que *celle-ci*, *celle-là*, et d'autres semblables.

De plus, ce qui n'existe pas peut recevoir des appellations telles que *cela*, *quelque*, *ceci*, à *ceci*, *de ceci*, et toutes les autres semblables : car l'unité ne pourrait être énoncée ni ce qui diffère de l'unité, et *celle-là* n'aurait aucun attribut, ni aucune propriété, et l'on n'en pourrait rien affirmer, si elle n'était susceptible de la détermination de *quelque* et d'autres de ce genre.

C'est juste.

Ainsi l'unité ne peut pas être, puisqu'elle n'existe pas ; mais cela ne l'empêche pas de participer à plusieurs choses, et même c'est une nécessité, puisque c'est cette unité-là, et non autre chose qui n'existe pas : car si ce n'est pas l'unité ni celle-là qui n'existe pas, et qu'il s'agisse dans le discours de quelque autre chose, il ne faut rien dire ; mais si c'est cette unité-là et non quelque autre chose que l'on suppose ne pas exister, il faut qu'elle reçoive l'appellation de *celle-là* et beaucoup d'autres.

Sans doute.

Elle a donc de la dissemblance par rapport à ce qui est autre ; car ce qui est autre, puisqu'il est différent de l'unité, doit être d'une autre nature.

Oui.

Ce qui est d'une autre nature, n'est-il pas d'une autre forme ?

Comment ne le serait-il pas ?

Ce qui est d'une autre forme, n'est-il pas dissemblable ?

Sans doute.

Puisque ce qui est autre est dissemblable à l'unité, il est évident que le dissemblable est dissemblable au dissemblable.

Cela est évident.

L'unité aura donc une dissemblance, par rapport à laquelle ce qui est autre lui est dissemblable.

Il y a apparence.

Mais si elle a de la dissemblance avec ce qui est autre, ne faut-il pas qu'elle ait de la ressemblance avec elle-même ?

Comment ?

Si l'unité avait de la dissemblance avec l'unité, il ne serait plus question de quelque chose tel que l'unité, et l'hypothèse n'existerait plus au sujet de l'unité, mais au sujet d'autre chose que l'unité.

Sans doute..

Du moins, cela ne doit pas être.

Non, certes.

Il faut donc que l'unité ait de la ressemblance avec elle-même.

Il le faut bien.

En outre, elle n'est point égale à ce qui est

autre ; car si elle lui était égale , elle lui serait aussi semblable sous le point de vue de l'égalité ; et l'un et l'autre est impossible , puisque l'unité n'existe pas.

Cela est impossible.

Puisqu'elle n'est point égale à ce qui est autre , ne faut-il pas aussi que ce qui est autre ne soit pas égal à l'unité ?

Nécessairement.

Ce qui n'est point égal , n'est-il pas inégal ?

Oui.

Ce qui est inégal n'est-il pas inégal à ce qui est inégal ?

Comment ne le serait-il pas ?

L'unité participe donc à l'inégalité suivant laquelle ce qui est autre lui est inégal.

Elle y participe.

Cependant l'inégalité a une grandeur et une petitesse.

Elle en a une effectivement.

Une pareille unité a-t-elle aussi de la grandeur et de la petitesse ?

Elle pourrait bien en avoir.

La grandeur et la petitesse sont toujours éloignées l'une de l'autre.

Sans doute.

Il y a toujours quelque chose au milieu d'elles.

Il est vrai.

Saches-tu qu'il y ait au milieu d'elles autre chose que l'égalité?

Non, mais cela même.

Ce qui a donc de la grandeur et de la petitesse a aussi de l'égalité, qui est au milieu de ces deux idées.

Il y a apparence.

L'unité qui n'existe pas, à ce qu'il semble, participera donc à l'égalité, à la grandeur et à la petitesse.

Elle semble y participer.

Mais elle doit aussi en quelque sorte participer à l'être.

Comment cela?

L'unité doit être telle que nous disons; car si elle n'était point telle, nous ne serions pas dans la vérité en disant que l'unité n'existe pas; mais si nous sommes dans le vrai, il est clair que nous parlons de quelque chose qui existe, ou n'en est-il pas ainsi?

Cela est ainsi.

Puisque nous convenons que nous disons vrai, il faut aussi convenir que nous parlons de ce qui existe.

Nécessairement.

L'unité est, à ce qu'il paraît, non-existante; car si elle n'est pas non-existante, mais qu'elle

laisse quelque chose de l'être approcher du non-être, sur-le-champ elle sera existante.

Tout à fait.

Il faut donc que ce qui est non-existant ait pour lien le non-être, s'il ne doit pas exister, comme il faut pareillement que ce qui existe ait le non-être de la non-existence, pour avoir une existence parfaite; car, de cette manière, ce qui existe sera tout à fait, et ce qui n'existe pas ne sera pas; d'un côté, ce qui existe participera à l'essence d'être existant, et à la non-essence d'être non-existant, s'il doit être d'une manière parfaite; de l'autre côté, ce qui n'existe pas participera à la non-essence de n'être pas non-existant, et à l'essence d'être non-existant, si, à son tour, ce qui n'existe pas doit être d'une manière parfaite ¹.

C'est très vrai.

Puisque ce qui existe participe au non-être, et ce qui n'existe pas à l'être, il faut aussi que l'unité, puisqu'elle n'existe pas, participe à l'être, afin de n'être pas.

¹ Chaque chose, comme je l'ai déjà dit, a son essence ou sa manière d'être, τὸ τι ἔστιν ἐστίν, mais elle n'a pas pour cela l'être ou cette essence en acte, au moins dans la pensée où l'on peut faire une distinction entre l'essence et l'existence. Voici, au reste, un passage du Sophiste qui éclaircit tout cela : « Il y a donc nécessairement du non-être dans le mouvement et dans tous les genres : » car la nature de l'autre répandue en toutes choses, en faisant

Nécessairement.

L'unité paraît donc avoir de l'être, si elle n'existe pas.

Elle paraît en avoir.

Et par conséquent du non-être, si elle n'existe pas.

Comment n'en aurait-elle pas ?

Est-il donc possible que ce qui est d'une certaine manière, ne soit pas de cette manière, sans changer d'état ?

Cela n'est pas possible.

Tout état semblable qui fait qu'une chose est d'une certaine manière, et n'est pas de cette manière, exprime un changement.

Comment ne l'exprimerait-il pas ?

Le changement est-il un mouvement, ou comment l'appellerons-nous ?

Un mouvement.

L'unité nous a paru exister et ne pas exister.

Oui.

» chacune autre que l'être, en fait du non-être, et d'après cela nous
» aurons raison de dire que d'une manière tout est du non-être,
» et de l'autre, en tant qu'il participe à l'être, tout est de l'être. »
Ainsi l'unité, le même, l'autre, l'homme, le feu, ce sont d'abord
des essences ou des idées, mais pour devenir des êtres, il faut que
l'être s'y ajoute et leur donne la vertu de manifester et d'exercer
leur essence, soit que ces idées soient des objets de l'intelligence,
soit qu'elles soient des objets du monde réel.

Elle paraît donc être d'une façon et ne pas être de cette façon.

Il y a apparence.

L'unité, qui n'existe pas, semble donc se mouvoir, puisqu'elle passe de l'être au non-être.

Elle pourrait bien le faire.

Cependant, si elle ne se trouve nulle part parmi ce qui existe, puisqu'elle n'existe pas, elle ne pourra pas passer ailleurs, en tant qu'elle n'existe pas.

En effet, comment le pourrait-elle ?

Elle ne se mouvra donc pas par translation.

Non, certes.

Elle ne tournera pas non plus dans le même ; car elle ne touche nulle part le même, et ce qui est le même existe ; or, il est impossible que ce qui n'existe pas soit dans quelque chose qui existe.

Cela est impossible.

L'unité qui n'existe pas ne pourra pas tourner dans ce en quoi elle n'existe pas.

Non, assurément.

De plus, l'unité, soit qu'elle existe, soit qu'elle n'existe pas, ne s'altère pas elle-même ; car il ne serait plus question de l'unité, si elle s'altérait elle-même, mais de quelque autre chose.

C'est juste.

Si elle ne s'altère pas, si elle ne tourne pas

dans le même , et qu'elle ne passe pas ailleurs , pourra-t-elle encore se mouvoir de quelque façon ?

Comment pourrait-elle le faire ?

Et il faut que ce qui est immobile soit en repos , et que ce qui est en repos s'arrête.

Nécessairement.

L'unité qui n'existe pas , à ce qu'il semble , se meut et s'arrête.

Il y a apparence.

Il y a plus : si elle se meut , il y a grande nécessité à ce qu'elle s'altère ; car , en tant que quelque chose se meut , il n'est plus dans cet état comme il était , mais il est d'une autre manière.

Il en est ainsi.

L'unité qui se meut est donc altérée.

Oui.

Et si elle ne se meut en aucune façon , elle ne sera altérée en aucune façon.

Non , certes.

Ainsi l'unité qui n'existe pas , en tant qu'elle se meut , est altérée , et en tant qu'elle ne se meut pas , elle n'est pas altérée.

Non , certes.

L'unité qui n'existe pas est donc altérée et n'est pas altérée.

Apparemment.

Ne faut-il pas que ce qui s'altère devienne dif-

fèrent de ce qu'il était d'abord, et qu'il périclisse en quittant son état primitif, et que ce qui ne s'altère pas ne devienne ni ne périclisse ?

Il le faut bien.

Ainsi l'unité qui n'existe pas, en s'altérant, devient et périclit, et en ne s'altérant pas, elle ne devient ni ne périclit, et de cette sorte l'unité qui n'existe pas devient et périclit, et elle ne devient pas et ne périclit pas.

Non, assurément.

Remontons encore une fois au commencement, afin de voir si cela nous paraîtra de même qu'à présent ou différemment.

Oui, il faut le voir.

Si l'unité n'existe pas, ne cherchons-nous pas ce qui doit en résulter pour elle-même ?

Sans doute.

Lorsque nous disons qu'une chose n'existe pas, entendons-nous par là autre chose qu'une privation de l'être dans la chose, que nous disons ne pas exister ?

Rien autre chose.

Lorsque nous disons qu'une chose n'existe pas, disons-nous qu'elle est en partie et qu'elle n'est pas en partie, ou ce non-être pris d'une manière absolue désigne-t-il que la chose qui n'est pas n'existe en aucune manière, et qu'elle ne participe pas en quelque façon à l'être.

Elle n'est absolument pas.

Ce qui n'existe pas ne pourra donc pas être, ni participer à l'être en aucune manière.

Non, certes.

Devenir et périr sont-ils autre chose, l'un que participer à l'être, et l'autre que dépouiller l'être?

Rien autre chose.

Mais ce qui ne participe en rien à l'être, ne peut ni le recevoir ni le perdre.

Comment le pourrait-il?

Par conséquent l'unité, puisqu'elle n'existe pas du tout, ne peut ni posséder ni dépouiller l'être, ni le recevoir en aucune façon.

Il ne paraît pas.

L'unité qui n'existe pas ne devient donc pas et ne périt pas, puisqu'elle ne participe nullement à l'être.

Il n'y a pas apparence.

Elle ne s'altère donc nullement : car dans cette modification elle deviendrait et périrait.

Il est vrai.

Si elle ne s'altère pas, ne faut-il pas qu'elle ne se meuve pas?

Nécessairement.

Nous dirons en outre que ce qui n'existe pas du tout ne s'arrête pas : car ce qui s'arrête doit toujours demeurer le même dans quelque chose de même.

Comment cela ne serait-il pas?

Nous pouvons donc dire que l'unité qui n'existe pas ne s'arrête ni ne se meut jamais.

Non, jamais.

De plus, rien de ce qui existe ne saurait lui convenir : car en recevant quelque chose de ce qui existe, elle participerait à l'être.

Cela est évident.

Elle n'a donc ni grandeur, ni petitesse, ni égalité.

Non, certes.

Elle n'a pas non plus de la ressemblance ni de la différence par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Il n'y a pas apparence.

Mais quoi ! peut-elle avoir quelque chose de ce qui est autre, si elle ne doit rien avoir?

Elle ne le peut pas.

Ce qui est autre n'est donc ni semblable, ni dissemblable, ni identique, ni différent par rapport à l'unité.

Non, assurément.

Mais quoi ! ce qui n'existe pas peut-il être déterminé par des appellations telles que *de cela*, *à cela*, ou *quelque*, ou *ceci*, *de ceci*, ou *d'un autre*, *à un autre* ; ou telles que *autrefois*, *ensuite*, *maintenant* ; ou peut-il être l'objet d'une science, d'une opinion, d'une sensation, d'un

discours , d'une dénomination ou de quoi que ce soit qui existe !

Non , il ne le peut pas.

De cette manière l'unité qui n'existe pas n'a aucune propriété d'aucune sorte.

Elle paraît du moins n'en avoir aucune.

Disons encore ce que doit éprouver ce qui est autre , si l'unité n'existe pas.

Oui , disons-le.

Il faut que ce qui est autre existe en quelque manière : car s'il n'existe pas du tout , on ne peut rien dire au sujet de ce qui est autre.

Il en est ainsi.

Mais s'il est question de ce qui est autre , ce qui est autre est du moins différent , ou ce qui est autre ne signifie-t-il pas la même chose que ce qui est différent ?

La même chose.

Disons-nous que le différent diffère d'un différent , comme l'autre est autre qu'un autre ?

C'est juste.

L'autre , s'il doit être autre , a donc quelque chose par rapport à quoi il sera autre.

Nécessairement.

Mais que sera-ce ? ce ne sera point l'unité par rapport à laquelle il sera autre , puisqu'elle n'existe pas.

Non , certes.

C'est donc par rapport à lui-même qu'il est autre : car il ne reste plus que cette relation, ou il faut qu'il soit autre que rien.

C'est juste.

C'est donc sous le rapport de la multitude que chaque autre diffère l'un de l'autre : car cela n'est pas possible par rapport à l'unité, puisque l'unité n'existe pas. Mais chacune de ces masses, à ce qu'il semble, est d'une multiplicité infinie, et si l'on prend celle qui paraît la plus petite, aussitôt comme dans un songe au milieu du sommeil, cette unité que l'on croit réelle devient multiple, et au lieu d'une très petite masse on trouve une très grande, eu égard aux subdivisions qui s'y forment.

C'est très juste.

Ainsi composé de masses pareilles, ce qui est autre sera autre par rapport à lui-même, si ce qui est autre existe, sans que l'unité existe.

Sans contredit.

Il y aura donc plusieurs masses dont chacune semblera une, mais elle ne le sera pas, puisque l'unité n'existe pas.

Cela est ainsi.

Elles auront l'air de former un nombre, puisque chacune paraît une, quoiqu'elle soit plusieurs.

Sans doute.

C'est aussi sans fondement que les unes paraissent paires et les autres impaires, puisque l'unité n'existe pas.

Sans aucun fondement.

En outre, disons-nous, il semblerait que parmi ces masses se trouvât la plus petite quantité; mais celle-ci paraît multiple et grande par rapport à chacune de ces quantités multiples, qui sont aussi petites.

Comment cela ne serait-il pas?

Chacune de ces masses semblera aussi égale à ces masses multiples et petites : car elle n'aura pas l'air de passer du plus grand au plus petit, sans venir en apparence au milieu, et ce sera un simulacre d'égalité.

Cela est vraisemblable.

Chaque masse ne paraît-elle pas aussi avoir une limite par rapport à une autre, et par rapport à elle-même, quoiqu'elle n'ait ni commencement, ni fin, ni milieu?

Pourquoi cela?

C'est qu'en prenant dans sa pensée quelque'une de ces masses, comme si elle avait quelque'une de ces propriétés, on verra toujours avant le commencement apparaître un autre commencement, et après la fin une autre fin encore, et dans le milieu d'autres milieux plus au milieu, et qui sont plus petits, parce qu'on ne peut saisir aucune

unité dans chacune de ces choses, puisque l'unité n'existe pas.

Cela est très vrai.

Il faut, à ce qu'il me semble, que toute cette existence que l'on saisit par la pensée se divise et se réduise en poussière : car l'on saisira une masse dépourvue d'unité.

Sans doute.

Lorsque l'on considère une pareille masse de loin et d'une manière confuse, il faut qu'elle ait l'apparence de l'unité, mais lorsqu'on l'examine de près et d'une vue distincte, il faut que chaque unité paraisse multiple à l'infini, puisqu'elle est privée de l'unité qui n'existe pas.

Cela est de toute nécessité.

De cette manière il faut que tout ce qui est autre paraisse infini et fini, un et multiple, si l'unité n'existe pas et que ce qui est autre que l'unité existe.

Il le faut bien.

Ne paraîtra-t-il pas aussi semblable et dissemblable?

Comment?

Lorsque l'on contemple un tableau de loin, tout y prenant l'apparence de l'unité, prend celle de l'identité et a l'air d'être semblable.

Sans doute.

Mais lorsqu'on s'en approche, tout devient mul-

tiple et différent, et l'apparence de la diversité rend tout différent et dissemblable à lui-même.

Il en est ainsi.

Il faut donc que ces masses paraissent semblables et dissemblables à elles-mêmes et les unes aux autres.

Sans doute.

Et qu'elles paraissent identiques et différentes les unes par rapport aux autres; qu'elles semblent se toucher elles-mêmes et se séparer d'elles-mêmes; se mouvoir de toutes sortes de mouvements et s'arrêter partout, devenir et périr, et ne faire ni l'un ni l'autre; enfin avoir toutes ces propriétés qu'il nous serait à présent facile de développer, supposé que la pluralité existe et que l'unité n'existe pas.

Cela est très vrai.

Enfin revenons encore une fois au commencement, et disons ce qui doit arriver; si l'unité n'existe pas et que ce qui est autre existe.

Oui, disons-le.

Ce qui est autre ne sera point un.

En effet, comment le serait-il?

Il ne sera pas non plus plusieurs; car lorsqu'il y a plusieurs, il doit aussi y avoir un, et si rien de ce qui est autre n'est un, il n'est rien tout ensemble, en sorte qu'il ne sera pas non plus plusieurs.

Il est vrai.

L'unité ne se trouvant pas dans ce qui est autre, ce qui est autre ne sera ni un ni plusieurs.

Non, certes.

Du moins, il n'a pas l'apparence d'être un ni plusieurs.

Pourquoi ?

C'est que ce qui est autre n'a aucune communication d'aucune sorte avec rien de ce qui n'existe pas, et rien de ce qui n'existe pas ne se trouve en rien de ce qui est autre, puisque ce qui n'existe pas n'a rien à communiquer.

Il est vrai.

Il n'y a donc dans ce qui est autre ni représentation ni apparence de ce qui n'existe pas, et ce qui n'existe pas n'est représenté en aucune manière par ce qui est autre.

Non, assurément.

Si donc l'unité n'existe pas, rien de ce qui est autre ne peut être regardé comme un ou comme multiple; car, sans l'unité, il est impossible de se représenter la pluralité.

Cela est impossible.

Si l'unité n'existe pas, ce qui est autre n'existe pas non plus, et l'on ne se le représente ni comme un ni comme multiple.

Il n'y a pas apparence.

Par conséquent, il n'est ni semblable ni dissemblable.

Non, certes.

Il n'est ni identique, ni différent; il ne se touche pas, et n'existe point à part, et de toutes les propriétés que nous avons examinées précédemment, et qui semblaient appartenir à ce qui est autre, il n'en a ni la réalité ni l'apparence, si l'unité n'existe pas.

Il est vrai.

Si nous disions donc en général que rien n'existe, si l'unité n'existe pas, ne serions-nous pas fondés de parler ainsi?

Tout à fait.

Que ceci demeure donc établi, et concluons que, selon toute apparence, soit que l'unité existe, soit qu'elle n'existe pas, l'unité elle-même et ce qui est autre, dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports réciproques, sont absolument tout, et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas.

Cela est très vrai.



EXPLICATION
DU PARMÉNIDE.



CHAPITRE PREMIER.

**Du principe des Éléates. — De la légitimité des vérités nécessaires. —
Définition des Idées.**

« *S'il existe quelque chose, dit Zénon, en*
» *appliquant ceci à Dieu, il est impossible qu'il*
» *ait été engendré; car il faut que ce qui est*
» *engendré soit produit par le semblable ou le*
» *dissemblable; or, il ne convient pas plus au*
» *semblable d'être produit par le semblable que*
» *de le produire, puisque le semblable ou l'égal*
» *est dans un rapport d'identité avec le sembla-*
» *ble. Il ne convient pas non plus au dissembla-*
» *ble d'être produit par le dissemblable; car si*
» *le plus fort naissait du plus faible, le plus*
» *grand du plus petit, le meilleur du pire, ou*
» *tout au contraire, si le pire naissait du meil-*
» *leur, l'être sortirait du non-être, ou le non-*

» être sortirait de l'être , ce qui est impossible :
 » Dieu est donc éternel' . »

Voici le principe sur lequel reposent toutes les inductions des Eléates, et qui les a poussés tous les quatre dans un panthéisme où l'on ne reconnaît que l'être pur ou une substance unique , qui est cause et effet à la fois et en même temps. Lorsqu'on ne comprend pas la notion de cause ou qu'on ne l'admet pas , on a beau se servir du mot de Dieu , on ne comprend jamais que l'unité indivisible sans intelligence et sans volonté ; on ne peut expliquer les phénomènes qui se produisent dans le monde sensible , et l'on est forcé de les nier ou de les regarder comme de simples modes ; on peut encore moins rattacher ce monde de forces à une cause supérieure, qui les contient et qui règle leur mode de développement.

Mais si les Eléates avaient examiné de plus près

Ἄδύνατόν φησιν εἶναι, εἰ τί ἐστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ τοῦ θεοῦ· ἀνάγκη γὰρ ἢ τοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ γενόμενον· δυνατόν δὲ οὐδέτερον· οὐτε γὰρ ὁμοιον ὑφ' ὁμοίου προστίκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνώσασθαι· ταῦτα γὰρ ἀπαντα τοῖς γε ἴσοις ἢ ὁμοίοις ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλα· οὐτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου οὐτ' ἀνόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἢ ἐξ ἐλάττωτος τὸ μείζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρείττον, ἢ τοῦναντίον τὰ χείρω ἐκ τῶν κρείττωνων, τὸ ἐν ἐξ οὐκ ὄντος, ἢ τὸ οὐκ ἐν ἐξ ὄντος γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατον· αἰδίων μὲν οὖν διὰ ταῦτα εἶναι τὸν θεόν. (Arist. : *De Xenoph.*, *Zenone et Gorgia.*)

ce principe, que le semblable ne peut produire le semblable, et qu'ils eussent été conséquents à leur doctrine, ils n'auraient pas même posé ce principe, puisqu'il est un acte de la pensée et provient nécessairement d'un acte antérieur qui le comprend. En effet, la notion de similitude se compose des notions d'unité et de différence, qui rentrent elles-mêmes dans la notion de cause; et voici déjà une pensée qui provient d'une autre pensée, où elle se trouve enveloppée; car la génération et la corruption ne sont qu'un développement et un renveloppement, une composition et une décomposition, et si la génération n'est pas possible, la pensée en acte, du moins celle de l'homme, n'est pas non plus possible, puisqu'elle ne consiste que dans des intuitions complexes que la réflexion et l'analyse décomposent ensuite pour les simplifier et les mieux distinguer. De même, dans la nature, un mouvement produit un autre mouvement, et là encore le semblable naît du semblable, c'est à dire la force ou le corps en mouvement, lorsqu'elle vient à se joindre à une autre force, détermine la tendance de cette dernière, et souvent toutes deux forment un mouvement composé. Et, dans la science des nombres, une fraction peut engendrer une série de termes qui naissent tous les uns des autres, et là encore le semblable naît du semblable, et il en

est de même de toutes choses, parce que toutes choses enveloppent l'infini¹.

Mon dessein n'est pas d'entrer dans l'exposition de la doctrine des Éléates; il me suffit d'avoir signalé le principe qui la vicie, et ce principe, c'est la négation de la cause; d'ailleurs il serait inutile d'exposer leur système, puisque dans le cours du Parménide, on trouvera la plupart des idées de ces philosophes éclaircies et surtout mises à la place qui leur convient. Platon avait très bien vu que leur système ne pouvait être admis sans restriction, si l'on ne voulait pas se mettre en contradiction avec la nature et avec la pensée, sources de toute activité; et par sa théorie des idées il a approché très près de la vérité, qui ne pouvait être complètement saisie et démontrée qu'après les travaux qu'a enfantés le christianisme, qui seul a séparé nettement Dieu du monde, tout en le mettant dans un rapport continuuel avec son ouvrage.

En m'engageant dans l'explication si difficile du Parménide, je ne me contenterai pas de présenter les théories souvent purement négatives de Platon; sans doute c'est beaucoup que de retrancher

¹ Que toute chose enveloppe l'infini, c'est ce qui se voit clairement dans la sensation et la notion générale qui, l'une par la multitude des perceptions qu'elle contient, et l'autre par la multitude d'individus qu'elle renferme, sont réellement infinies.

l'erreur et de montrer ce qu'une chose n'est pas, mais il faut quelquefois aller plus loin et dire ce qu'une chose est, lorsque toutefois ces jugements ne dépassent pas les forces de la raison humaine.

Avant d'entrer dans mon sujet, je trouve une question préliminaire qui m'arrête et qui est en quelque sorte l'épouvantail de la philosophie moderne, avec lequel elle tâche d'empêcher toute recherche, et s'efforce de troubler toute spéculation un peu hardie, qui sort de la sphère du contingent et prétend s'élever à l'absolu. Cette question est celle-ci : *Les lois qui dirigent et constituent la raison humaine, n'ont-elles qu'une valeur subjective, ou peut-on s'appuyer sur elles pour sortir du sujet, et saisir même des objets que l'observation ne saurait atteindre ?*

C'est un fait que l'homme est un être actif et qu'il n'impute qu'à lui-même les actions qu'il produit; c'est par cette activité qu'il se distingue de tout ce qui n'est pas lui, et qu'il s'élève au rang de personne dans la cité du monde; mais s'il n'avait que la conscience de sa propre causalité, il n'aurait jamais la notion de cause impersonnelle : il pourrait bien se séparer du monde, puisque toute cause est une force qui se distingue nécessairement d'une autre force; mais guidé par une induction restreinte et fausse, il serait obligé de

x revêtir de personnalité les choses extérieures, et de ne voir dans la nature que des causes volontaires; or, c'est encore un fait que la nature n'a point ce caractère : l'homme a donc en soi un principe de causalité qui sort de la sphère personnelle, et au moyen duquel il peut objectiver ce qui agit sur lui; mais aussitôt que ce principe apparaît à l'homme, il lui apparaît comme universel et nécessaire, puisque toutes les intelligences le possèdent et que toutes les tentatives que l'on fait pour le nier sont vaines. Il en est de même de toutes les autres lois de la raison. Or, comment se fait-il que l'homme qui est un être fini puisse avoir connaissance d'une vérité absolue? Ce n'est pas dans ses sensations qui sont fugitives et contingentes, ni dans ses volontés qui sont variables et défaillantes qu'il peut puiser la notion de quelque chose de fixe et d'absolu. Dirait-on que ces principes sont des lois de la conscience ou de la pensée? Mais la conscience n'est que la faculté de connaître attachée au sujet et soumise aux mêmes défaillances que lui, puisqu'elle s'obscurcit et s'évanouit dans le sommeil et dans le délire. La conscience est sans doute dirigée par des lois universelles, mais comment peut-elle apercevoir ce caractère d'universalité qui les distingue? comment pourrait-elle connaître quelque chose d'absolu, s'il n'y avait pas un être

absolu par sa nature , se révélant à l'homme par la vérité absolue qui le lui représente, et ne faut-il pas dire avec Descartes *que du connaître à l'être la conséquence est bonne, et qu'il est impossible que nous connaissions une chose, si elle n'est en effet comme nous la connaissons, à savoir existante, si nous concevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature, s'il n'y a que sa nature seule qui nous soit connue?* (Réponses aux septièmes objections.) Il est vrai, dira la philosophie critique, la loi de la raison, qui nous détermine à chercher l'absolu ou la plus haute unité, est nécessaire, puisque sans cette loi il n'y a pas de raison, et que sans raison il n'y a pas d'emploi harmonique des principes de l'entendement; mais de ce que l'homme est obligé de soumettre les lois de l'entendement à l'unité rationnelle, il ne s'ensuit nullement qu'il ait le droit d'objectiver cette unité et de la fonder dans quelque chose de substantiel.

Ce qui veut dire en termes plus clairs et moins généraux, l'homme n'a que deux genres de connaissance, des intuitions et des notions; au moyen des intuitions pures, comme celle de l'espace, il peut construire *à priori* dans son imagination toutes sortes de figures, et rendre ainsi la géométrie possible; au moyen des notions ou conceptions de l'entendement, telles que la notion de

cause, il peut synthétiser deux phénomènes qui apparaissent dans le temps et rattacher l'un à l'autre, et par conséquent la physique est encore possible; mais veut-il aller plus loin, il n'a plus que la raison qui, avec son principe d'unité, domine à la vérité l'entendement, mais ne sert qu'à systématiser ses connaissances. Aussi peut-il avec sa raison trouver le caractère commun de plusieurs causes et de plusieurs substances, et les réduire, les unes à une loi plus générale, et les autres à un plus petit nombre; mais si la raison veut délaïsser l'entendement et s'élever au-dessus de la sphère de ce monde, elle ne fait que se perdre dans un champ d'illusions transcendentales, et croyant enfanter une science, elle ne produit que des chimères. Ainsi, pour les philosophes critiques, il n'y a que deux sortes de sciences possibles: les mathématiques et la logique qui apprend à faire des raisonnements et des classifications.

Toute cette théorie est fondée sur la supposition que l'esprit ne peut connaître les objets en eux-mêmes, et qu'il ne les saisit que comme phénomènes, et que toute sa science consiste à relier ces phénomènes au moyen de quelques notions ou formes inhérentes à sa nature; mais ici se révèle l'erreur fondamentale de la philosophie critique; car, si l'ame n'aperçoit que des phénomènes et ne fait que leur imposer des lois,

comment se fait-il que l'ame parle de la nature et de la substance des choses? Lorsque, par exemple, la liberté se manifeste par quelque acte volontaire, et qu'elle opère quelque mouvement dans le corps qui lui est assigné, l'ame ne se connaît-elle pas immédiatement comme une force, qui a en soi le principe de ses déterminations et la cause des mouvements extérieurs qu'elle produit; or, cette notion de force qu'elle puise en elle-même n'équivaut-elle pas à la notion de substance, puisqu'elle en révèle la nature, et ne surpasse-t-elle pas la notion de phénomène? Le phénomène, c'est l'acte volontaire, c'est le mouvement extérieur, aussi passe-t-il, ou du moins s'efface-t-il, et la force ou la substance demeure-t-elle à jamais inépuisable dans ses manifestations, et cela, parce qu'elle enveloppe l'infini, comme tout le reste.

De même, la nature extérieure qui agit sur nous apparaît aussi comme une force et non comme un simple phénomène, et les effets ou mouvements qu'elle produit dans notre corps, sont représentés dans l'ame par les sensations. Ainsi, voilà deux forces qui agissent et réagissent l'une sur l'autre, et nous donnent la double notion de force personnelle et de force impersonnelle.

Mais comme ces deux forces, tout inépuisables

qu'elles sont , se limitent l'une l'autre , et se résolvent dans la notion de force finie , et que le fini ne se suffit point à lui-même sous aucun rapport , l'ame connaît quelque chose d'infini qui produit et gouverne le fini ; et comme la conscience et la liberté ne sont point un effet de la force aveugle et nécessaire de la nature , l'ame comprend encore très bien qu'elle relève d'un esprit , qui l'éclaire de sa propre lumière , et d'une volonté , qui la soutient de sa propre force. Là est pour l'ame l'absolu ; là expirent pour elle tout désir et toute recherche ultérieure. L'unité de la raison est non seulement une unité scientifique et formelle , mais encore une unité vivante et volontaire.

Mais , poursuit le scepticisme , les vérités nécessaires qui composent la raison ont-elles réellement une portée objective ? La raison croit non seulement à la fidélité des représentations sensibles , elle croit encore à la vérité de ses propres conceptions ; mais a-t-elle le droit de se fier à elle-même ? En un mot , la vérité humaine est-elle la véritable vérité , et mérite-t-elle le nom de vérité absolue ?

Chose singulière ! la raison trouve la vérité , elle croit à la vérité , et cependant elle se défie d'elle-même , et elle s'imaginer que la vérité pourrait changer avec la nature de l'homme.

Si la raison peut douter de ses propres conceptions, c'est qu'apparemment il y a deux ou plusieurs espèces de vérité, et que ces espèces diffèrent de nature; mais qu'est-ce que la vérité de la première espèce ou la vérité humaine? C'est l'affirmation de l'existence et des attributs de l'existence. Dire la vérité, c'est dire ce qu'une chose est et ce qu'elle n'est pas; connaître la vérité, c'est connaître les principes régulateurs des existences; mais l'existence est une, c'est l'attribut universel qui convient à toutes les essences; il ne peut donc aussi y avoir qu'une vérité conforme à l'existence; que cette vérité naisse dans l'entendement divin, ou qu'elle fasse son apparition dans la raison humaine, elle doit toujours conserver sa nature de vérité; c'est ainsi que le triangle conserve toujours son essence, quelle que soit la matière où il est représenté. La vérité peut être aperçue plus ou moins distinctement, elle peut être crue et affirmée avec plus ou moins de certitude; toujours est-il que ce qu'une raison quelconque aperçoit, c'est la vérité, une seule et même vérité; que la nature de l'homme change, la vérité ne changera pas pour lui; seulement il la verra d'une autre manière, et le degré de lumière avec lequel il la verra constituera pour lui un état nouveau; mais de quelque manière qu'on l'aperçoive, c'est toujours la

même vérité que l'on conçoit, que l'on croit et que l'on aime dans les plus faibles aperceptions.

Il ne sera pas inutile d'ajouter à ces raisons le propre témoignage d'un sceptique, et voici ce que dit Bayle au sujet de la bonté que l'on peut aussi appliquer à la vérité : « *Il ne faut point ici prétendre que la bonté de l'être infini n'est point soumise aux mêmes règles que la bonté de la créature : car s'il y a en Dieu un attribut qu'on puisse nommer bonté, il faut que les caractères de la bonté en général lui conviennent. Or, quand nous réduisons la bonté à l'abstraction la plus générale, nous y trouvons la volonté de faire le bien. Divisez et subdivisez en autant d'espèces qu'il vous plaira, cette bonté générale en bonté infinie, en bonté finie, en bonté royale, en bonté de père, en bonté de mari, en bonté de maître, vous trouverez dans chacune, comme un attribut inséparable, la volonté de faire du bien* ¹.

25 Mais tous ces raisonnements ne toucheront pas le sceptique, parce que c'est la raison qui les fait, et que la raison, ne pouvant se démontrer, doute et a droit de douter d'elle-même. Si le sceptique continue de soutenir la légitimité de son doute, on peut lui faire observer que tout doute ren-

¹ Réponse au Provincial, ch. 81.

ferme une affirmation , et qu'il n'a pas le droit d'affirmer son doute ni quoi que ce soit , et que par conséquent il détruit son propre doute. x

Pour faire ressortir la contradiction dans laquelle tombe le sceptique , il n'y a qu'à poser le syllogisme suivant :

On peut douter de ce que l'on ne peut démontrer ;

Or, la raison ne se peut démontrer elle-même ;

Donc on peut douter de la raison ou des vérités nécessaires.

Mais comment le sceptique sait-il que l'on peut douter de ce que l'on ne saurait démontrer ? x
Ce ne peut être la raison qui le lui apprenne , puisqu'il n'a pas foi en elle , et qu'alors il ne peut invoquer son témoignage ; il faut donc qu'il doute de son propre doute , et qu'il prépare ainsi sa propre ruine. En effet, le doute, c'est la négation de toute vérité , et la négation , c'est le néant ; et lorsque le scepticisme prétend s'ériger en système et détruire la vérité , il ne sait pas qu'il renferme la mort dans son sein , et que ses coups ne portent pas. x

D'après ces considérations , je pense qu'il est permis de négliger le scepticisme , et de s'appuyer x
sur les lois de la raison pour connaître la vérité absolue , et surtout pour savoir si elle existe à l'état de substance. }

Le Parménide , qui embrasse tous les genres d'existence , roule aussi sur l'être absolu , et il y est considéré , soit dans son caractère principal qui est l'unité , soit dans ses rapports avec le monde qu'il produit , ou du moins constitue par les idées.

Les idées peuvent être envisagées de trois manières différentes.

Les idées prises d'une manière absolue sont, par rapport à l'esprit infini ou par rapport à Dieu , les différentes manières dont il conçoit la possibilité de quelque chose d'autre , ou dont il voit que son essence est participable par d'autres êtres.

Les idées , par rapport aux choses , sont les formes qui constituent l'essence des choses et deviennent leurs natures.

Les idées, par rapport à l'intelligence humaine,
✕ sont l'objet intelligible qu'elle conçoit , et s'appellent des notions ou des pensées.

On peut se poser quatre questions au sujet des idées absolues, et l'on peut chercher,

- 1° S'il y a des idées ;
- 2° De quelles choses il y a des idées ;
- 3° Quelle est la nature des idées ;
- 4° Comment les objets participent aux idées.

CHAPITRE II.

De l'existence des idées.

La question de l'existence des idées absolues ou simplement des idées , revient à la question de l'existence absolue ou contingente des choses : si les choses subsistent par elles-mêmes ou si elles renferment en elles-mêmes la cause de leurs déterminations, il est inutile et absurde de chercher par delà ce monde quelque chose d'absolu , qui lui communique ses caractères essentiels ; mais si , en examinant avec soin ces caractères , on trouve qu'ils ne sont point inhérents aux choses , et qu'ils ne sont qu'empruntés , on est bien forcé de sortir des bornes du contingent et de s'élever à l'absolu.

En effet , tout objet , s'il existe, doit être un , et s'il a quelque propriété qui lui soit essentielle , il doit la conserver , et la présence d'aucune autre

ne peut lui enlever la première. C'est ainsi que le nombre trois est un , et , de plus , a la propriété d'être impair , et rien ne peut la lui faire perdre ; il peut périr , en se combinant avec un autre nombre , mais il ne peut jamais cesser d'être impair , ni admettre la propriété contraire , c'est à dire devenir pair.

Au contraire , si l'on considère l'homme , par exemple , on trouve qu'il peut renfermer des qualités contraires : il peut être semblable et dissemblable , juste et injuste , beau et laid , et c'est le même être , c'est le même individu qui reçoit tour à tour des idées contraires , ou , en d'autres termes , c'est le même être qui , sujet à la privation , peut perdre les qualités qui le rendaient semblable , juste et beau , et devenir dissemblable , injuste et laid ; or , tout être qui peut être privé de ses qualités , soit entièrement , soit à un degré quelconque , ne les possède pas essentiellement , et n'est point absolu de sa nature.

La ressemblance et la dissemblance , répondra-t-on , la justice et l'injustice , la beauté et la laideur , exprimant des rapports , et ces rapports étant variables , il n'est pas étonnant que le même sujet puisse réunir des qualités contraires.

Mais le nombre trois , qui est la moitié de six , conserve toujours ce rapport avec ce dernier nombre d'une manière immuable et éternelle.

Il résulte de là que l'homme ne possède point ces qualités d'une manière essentielle, qu'elles sont empruntées, puisqu'elles peuvent varier, et qu'il ne fait que participer à leur essence.

Mais, objectera-t-on encore, il faut distinguer les accidents de l'essence; ainsi l'ame peut varier par rapport à ses facultés, la conscience, la volonté, et voir leur action suspendue pour un temps plus ou moins long, sans en être dépouillée pour cela; elle subsiste toujours, et possède alors ces facultés virtuellement ou en puissance; son essence est donc impérissable, puisqu'elle demeure identique à elle-même au milieu de tous les changements qu'elle éprouve. Il en est de même du corps dont les accidents, la densité, la force motrice, peuvent changer, mais dont la substance est indestructible.

Si l'on admet une distinction réelle entre la substance et les qualités dérivatives, et il faut bien l'admettre, puisque leurs caractères sont différents, il s'ensuit que les qualités ou les accidents sont unis et surajoutés à la substance et ne font que manifester sa nature et la diversifier; il s'ensuit encore qu'ils peuvent en être séparés, puisque toute union est une composition qui suppose au delà une unité qui l'a formée, et que la substance elle-même dépend de cette unité et qu'elle ne subsiste point par elle-même. C'est ainsi que

dans l'homme, l'intelligence et la volonté peuvent être considérées comme son essence, puisque ce sont elles qui font son caractère distinctif et qui conservent le mieux leur identité, et la sensation et le désir peuvent être regardés comme des accidents, puisque ces facultés varient sans cesse, et quoique la vie et la raison soient intimement unies dans l'homme, et semblent constituer une unité inséparable, cependant nous voyons la vie séparée de la raison et constituer à elle seule des ames parfaitement distinctes.

En second lieu, si l'on jette un regard attentif sur le monde extérieur, on voit que les idées n'y existent pas d'une manière parfaite ou absolue : quelle est, par exemple, l'unité sensible qui ne soit point multiple et fractionnée jusqu'à l'infini? Quelle est l'égalité qui ne soit point mêlée d'inégalité? Quelle est la beauté où la laideur n'ait point laissé son empreinte? Quelle est la justice toujours parfaite et que l'injustice ne ternisse pas de son ombre? Il y a dans l'esprit de l'homme une géométrie et une morale qui ne trouvent une application exacte et rigoureuse ni dans la nature ni dans la société¹. Ainsi, notre ame pourrait concevoir quelque chose de plus parfait que ce

¹ En supposant même que les choses fussent parfaites dans leur ensemble, elles n'équivaldraient cependant pas à l'idée, qui comprend toutes leurs perfections dans son unité inépuisable.

qui existe, et les conceptions de sa raison n'auraient nulle part leur fondement, et leurs idées n'existeraient point dans quelque substance nécessaire? Mais si l'on songe au principe qu'il n'arrive rien sans cause, on trouvera qu'il est absurde de penser que l'esprit humain ait la faculté de concevoir quelque chose de plus parfait que ce qui existe, ou que le monde matériel que l'homme n'a pas fait soit inférieur au monde intelligible qu'il contemple, sans qu'il y ait une intelligence encore plus élevée qui a donné à l'homme cette merveilleuse faculté de se connaître, de comprendre toutes choses et de renfermer même la multitude dans l'unité, et l'on sera forcé d'admettre une cause intellectuelle qui domine tout et contient tout éminemment, pour parler selon l'école, et sans la moindre imperfection, et qui en se contemplant a vu de combien de manières son essence pouvait être imitée ou manifestée soit spirituellement soit matériellement.

Mais, demanderont les Eléates et les philosophes qui se rattachent à leur école, qu'est-ce qui constituera les idées ou qu'est-ce qui fera la pensée divine représentative d'êtres finis et successifs? Toute idée ou toute pensée déterminée manifeste un rapport, et puisqu'il n'y a rien hors de la pensée absolue, comment pourra-t-elle concevoir autre chose qu'elle-même, et être quelque chose de plus

que la pensée de la pensée? Mais la pensée de la pensée n'est même possible qu'autant qu'il y a quelque chose d'extérieur, tel que le corps et ses affections; *l'esprit*, dit le plus illustre des philosophes de cette école, *ne se connaît lui-même*,
 * *qu'autant qu'il perçoit les idées des affections des corps* ¹, et puisqu'un principe de force ne peut être rien autre que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est, il s'ensuit qu'un être ne peut point se déterminer lui-même, ni produire des actes, soit spontanés soit volontaires, parce qu'il faudrait qu'il fût déjà pour pouvoir se déterminer, et que s'il est déjà il n'a pas besoin d'agir pour être une seconde fois; il s'ensuit encore qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance dont les attributs infinis sont la pensée et l'étendue : car s'il y avait plusieurs substances, il faudrait qu'elles fussent distinguées par leurs attributs essentiels, et dans ce cas il n'y en aurait qu'une seule d'un même attribut, et puisque les modes sont inhérents à la substance, ils ne suffisent point pour constituer des substances indépendantes, ni pour les distinguer objectivement les unes des autres, comme diverses figures de l'étendue ne suffisent point pour distin-

¹ *Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.* (Spinoza : *Eth.*, P. II, prop. 23.)

guer, sous le rapport de son essence, une étendue d'une autre étendue, et ils ne suffisent pas non plus pour distinguer les substances d'une manière subjective, puisqu'on peut et qu'on doit penser la substance avant ses modes, comme on pense l'étendue avant ses limites ou ses figures.

Or, s'il ne peut exister deux substances du même attribut ou de la même essence, une substance ne peut être produite par une autre substance, puisqu'elles auraient un attribut commun, ou la même essence; elle ne peut pas non plus être finie, puisqu'elle serait limitée par une autre de la même essence; il résulte de là que la substance est nécessairement infinie, et qu'elle existe aussi nécessairement, n'y ayant aucune substance au dehors qui puisse limiter ou empêcher son existence.

De même qu'il suit nécessairement de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux angles droits, de même tout ce qui suit de la nature de la substance en suit nécessairement : car s'il y avait quelque propriété ou quelque chose qui ne suivît pas nécessairement de la nature de la substance, cette propriété pourrait ne pas se trouver dans quelque attribut de la substance, comme la pensée ou l'étendue, et si elle ne s'y trouvait pas, il faudrait qu'il y eût contradiction

entre cette propriété et la nature de la substance, ce qui est contre l'hypothèse ; ou bien il faudrait qu'il y eût au dehors de la substance quelque cause qui empêchât cette propriété de se manifester dans la substance , ce qui est impossible , puisqu'il n'y a pas une autre substance qui puisse empêcher la première d'agir suivant les lois de sa nature. Et tout ce qui suit nécessairement de la nature de la substance ou de quelqu'un de ses attributs , est infini et éternel : en effet , s'il y avait dans la pensée de la substance une pensée finie, comme celle d'un homme ou d'un triangle, cette pensée serait limitée par une ou plusieurs pensées, qui composeraient le reste de la substance pensante et qui représenteraient autre chose ; en sorte que la pensée d'un homme ou d'un triangle ne suivrait pas nécessairement de la pensée absolue , puisque cette pensée constituerait l'homme et ne le constituerait pas , en tant qu'elle représenterait encore autre chose : ce qui serait contre l'hypothèse.

Si la pensée finie comprenait toute l'action de la substance pensante, et qu'il y en eût plusieurs, il y aurait alors succession dans les pensées , comme il arrive dans l'intelligence de l'homme , et la pensée subsisterait encore après l'acte ou l'idée , en sorte que cette idée ne suivrait pas nécessairement de la nature de la substance , puis-

qu'elle pourrait être et ne pas être : ce qui serait encore contre l'hypothèse.

Mais si tout suit nécessairement de la substance, et si tout ce qui en suit nécessairement est éternel et infini, il en résulte que le fini n'est pas possible et qu'il n'y a dans la nature ni mouvement, ni formes déterminées, et dans l'humanité ni pensées ni volontés. Il n'y a pas de mouvement, puisque tout mouvement tend à une fin, et qu'il est par conséquent nécessairement fini; il n'y a pas de formes déterminées, puisqu'il n'y a pas de forces qui se limitent mutuellement par des actes qui ne puissent appartenir qu'à elles seules; il n'y a pas de volonté dans l'homme, puisque la volonté est une force qui ne relève que d'elle-même, embrasse telle ou telle pensée finie, et la réalise dans le monde extérieur; enfin, il n'y a pas de pensée dans l'homme, puisque toute pensée humaine, soit sensation soit notion, est un acte fini, malgré sa généralité ou sa complexité, et que le fini ou l'acte n'existe pas; il n'y a donc qu'une pensée infinie qui ne pense qu'elle-même, qui, pour tout nombre, ne connaît que l'unité; qui, pour toute succession, ne voit que l'éternité, et pour tout objet n'embrasse qu'une immensité vide d'êtres successifs, qui lui doivent leur naissance et leur développement, parce que cette pensée infinie n'est pas aussi une cause in-

finie , capable de concevoir autre chose qu'elle-même , ou d'avoir des idées qu'elle puisse réaliser au moyen d'une puissance et d'une bonté qui égalent sa pensée.

Dira-t-on que les choses finies sont des modifications finies de la substance ? mais comment la substance infinie pourra-t-elle se modifier , et se modifier d'une manière finie , puisque son action sur elle-même , en supposant qu'il y ait action , doit être infinie ? Comment pourra-t-elle exprimer d'une façon certaine et déterminée ses attributs , c'est à dire la pensée et l'étendue , puisque ses attributs composent son essence , et qu'ils sont eux-mêmes infinis et éternels ? Agira-t-elle dans un point de l'étendue d'une manière , et d'une autre manière dans un autre point , ou , en d'autres termes , se modifiera-t-elle comme plante dans un point et comme animal dans un autre ? Fera-t-elle aussi agir un mode étendu contre un mode étendu , et combattre par exemple l'homme contre l'homme , l'animal contre l'animal ? Mais pourra-t-elle aussi opposer ses modes spirituels , et faire lutter , je ne dis pas une volonté , mais une pensée contre une autre pensée , ou la vérité contre l'erreur ? Pourra-t-elle encore s'aimer dans un individu et se haïr dans un autre , et devenir ainsi l'objet et le sujet de deux passions contraires ? Qu'est-ce que l'homme alors dans un pareil

système, si ce n'est une machine, qui est remuée sans qu'il sache ni pourquoi ni comment, de même que les membres de son corps sont remués au gré des mouvements qu'il leur imprime ? Et encore, si l'on peut concevoir jusqu'à un certain point des modes finis ou des points dans l'étendue infinie, il est tout à fait impossible de concevoir des esprits finis qui soient des modes de la pensée infinie, parce que l'esprit est une substance dont l'acte, quel qu'il soit, fini ou infini, est toujours indivisible, et que l'on ne peut y admettre des modes ou des morcellements, ni supposer telle partie de l'étendue pensante et telle autre partie non pensante, ou la pensée infinie disséminée sur plusieurs parties distinctes de la matière ; d'ailleurs, pour être conséquent dans ce système, où la pensée et l'étendue sont les attributs infinis et indivisibles de la substance, il faudrait que chaque mode renfermât d'une manière déterminée ces deux attributs, c'est à dire que tous les êtres finis fussent étendus et pensants ; mais alors il faudrait aussi rejeter l'expérience qui contredit et repousse une pareille conséquence ¹.

¹ Telles sont les conséquences qui découlent de cette doctrine, conséquences, il est vrai, qui ne l'empêchent pas de se reproduire à toutes les époques philosophiques, parce qu'elle repose sur deux principes qui se reproduisent aussi toujours, à savoir qu'une sub-

Si l'on ne veut donc pas absorber le fini dans l'infini, il faut admettre les idées, et regarder les êtres finis comme de vraies substances ou des forces distinguées de leurs idées, et distinguées les unes des autres par leurs actes ou leurs actions, et alors, comme parle Fénelon, *les différences qu'on nomme essentielles ne sont que des imitations imparfaites des idées, qui sont indivisibles dans l'unité suprême, et qu'elle a divisées à l'infini dans la production des êtres bornés et subalternes.*

Enfin, si l'on nie les idées, on nie en même temps la possibilité de toute science et de toute société. S'il n'existe point une idée de justice, comment la notion de justice sera-t-elle possible dans les ames qui sont multiples et séparées? Cette notion n'éprouve-t-elle pas des obscurcissements, comme toutes celles que possèdent les ames? N'a-t-elle pas besoin alors d'être éclaircie

stance est ce qui est conçu par soi et existe par soi, et que la force d'une chose n'est que la force avec laquelle elle est ce qu'elle est, comme celle d'un triangle est la force avec laquelle il est ce qu'il est. Mais ce que l'on ne démontre pas, et ce que l'on ne peut pas démontrer, c'est que la raison ne conçoit pas la substance finie, comme une force qui a en soi le principe de ses changements, et la substance infinie comme un esprit infini qui a en soi les idées ou les principes de toutes les existences, et cependant tant qu'on n'aura pas aboli ces deux notions, comment peut-on se reposer dans un système si imparfait?

et ranimée à la lumière d'une idée toujours une et immuable? La justice, qui dans les actions de l'homme est si souvent violée, n'aurait-elle pas déjà été étouffée par ses passions et disparu du sein des sociétés, si la justice absolue ne raffermissait sans cesse la justice humaine et ne faisait toujours passer le droit en fait, malgré toutes les iniquités qui cherchent à l'entraver et à le détruire?

Il n'est pas difficile non plus de voir que sans idées il n'y a point de science. En effet, toute science roule sur l'absolu; il n'y a point de science de ce qui est contingent et de ce qui est variable, parce que tout ce qui passe ou change ne peut être fixé ni saisi par la pensée. La science ne peut donc s'occuper que de ce qui est immuable ou de l'essence, comme l'indique le mot lui-même, *scientia*, σχέσις τοῦ ὄντος, *fixation de l'être*. Or, s'il n'y avait point d'idées ou point d'essences, comment l'esprit pourrait-il en concevoir, et comment pourrait-il alors former les notions de classes et de genres? *Il semble même, dit Malebranche, que l'esprit ne serait pas capable de se représenter les idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un (c'est à dire dans leur idée). Car, toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voye quelque chose de créé, lorsqu'on voit un triangle en général. Enfin, je ne crois pas qu'on*

puisse rendre raison de plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes¹.

Il n'est pas nécessaire de conclure pour cela avec Malebranche, que nous voyons en Dieu le triangle en général et la vérité universelle ; il suffit que, lorsque nous pensons le triangle ou la vérité, Dieu nous affecte par l'idée qu'il a du triangle ou de la vérité, parce que Dieu entre dans toute espèce d'action, et que nos pensées ne sont point exemptes de son concours.

Il faut de plus, pour la possibilité de la science, que l'essence réelle d'une chose soit immuable ou que les êtres conservent toujours leur nature et leurs propriétés ; il faut, par exemple, que l'œil et la lumière conservant leur essence et étant mis en rapport, il suive toujours l'acte que l'on appelle vision ; mais comment la nature, si mobile et si féconde en changements, pourrait-elle être fidèle à ses lois, si elle n'était point l'expression des idées, ni soumise à leur empire immuable ? Comment le même être pourrait-il appartenir toujours à la même classe et à la même espèce, s'il n'y avait point une idée ou une cause intellectuelle assez puissante pour lui mainte-

¹ *Recherche de la vérité*, liv. III, ch. 6.

nir son genre et son ordre ? De ce que je suis homme aujourd'hui, s'ensuit-il que je le doive être encore demain, après demain et toujours ? Et ce que l'on a dit de l'existence, ne peut-on pas l'appliquer à la nature d'une chose ? Or, si je ne renferme pas en moi la raison de mon existence ni actuelle ni future, ne faut-il pas aussi que je ne renferme pas celle de la conservation de ma nature, puisque dans les êtres l'essence n'est pas réellement distinguée de l'existence, et que cette essence ne peut être sans exister ; car autrement, elle serait et ne serait pas ?

De là on tire une nouvelle preuve de l'existence des idées : en effet, quoique l'essence et l'existence ne soient pas réellement distinguées dans les objets, nous ne laissons pas d'affirmer d'une manière absolue les vérités que nous avons une fois découvertes, que les objets existent ou n'existent pas ; ce qui ne pourrait avoir lieu, si ces vérités dépendaient uniquement de l'existence des objets, et si elles ne subsistaient pas toujours comme des possibilités, dont la réalité est fondée dans quelque chose d'actuel ou dans les idées.

« Les scolastiques, dit Leibnitz, ont fort dit » puté de *constantia subjecti*, c'est à dire com- » ment la proposition faite sur un sujet peut » avoir une vérité réelle, si ce sujet n'existe pas.

» C'est que la vérité n'est que conditionnelle ,
 » et dit qu'en cas que le sujet existe jamais , on
 » le trouvera tel.

» Mais on demandera encore en quoi est fon-
 » dée cette connexion , puisqu'il y a de la réalité
 » là dedans qui ne trompe pas.

» La réponse sera qu'elle est dans la liaison
 » des idées.

» Mais on demandera en répliquant où se-
 x » raient ces idées , si aucun esprit n'existait , et
 » que deviendrait alors le fondement réel de cette
 » certitude des vérités éternelles ?

» Cela nous conduit au dernier fondement des
 x » vérités , savoir à cet esprit suprême et uni-
 » versel , qui ne peut manquer d'exister , dont
 » l'entendement est la région des vérités éter-
 » nelles. Et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est
 » point nécessaire d'y recourir , il faut considérer
 » que les vérités nécessaires contiennent la rai-
 x » son déterminante des existences mêmes , en un
 » mot , les lois de l'univers. Ainsi , ces vérités
 » étant antérieures aux existences des êtres con-
 » tingents , il faut bien qu'elles soient fondées
 » dans l'existence d'une substance nécessaire ¹.»

Ainsi , sous quelque face qu'on envisage l'exi-
 stence , on voit qu'elle dépend des idées , et je

¹ *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* , liv. IV , ch. 2.

crois que les raisons précédentes les démontrent suffisamment ; cependant , pour ne rien laisser à désirer dans une matière si importante , je vais y joindre un passage de Jacobi , qui a très bien compris la nécessité et la nature des idées. « Les » genres , dit-il , les idées de Platon , existent en » réalité et en vérité avant les espèces et les » choses particulières , et dans le sens le plus » propre et le plus strict , elles rendent d'abord » celles-ci possibles , de la même manière que la » pensée du premier inventeur et le modèle qu'il » a construit sur cette pensée , existent avant le » nombre infini des copies , qui se font d'après » la vue et la règle du modèle , en sorte que cette » multiplicité postérieure n'est devenue possible » qu'au moyen de l'unité antérieure et lui doit sa » naissance ; mais il ne se peut , en aucune fa- » çon , que l'unité , qui a donné naissance à la » pluralité , devienne elle-même multiple ; elle » demeure à jamais l'unité , et ne peut absolu- » ment pas être multipliée. »

» Il ne saurait rien sortir de la pluralité , en » tant que pluralité ; de l'unité , il ne sort jamais » que l'unité. On n'invente point des montres , » des vaisseaux , des métiers , des langues ; mais » on invente une ou la montre , un ou le vais- » seau , une ou cette langue.

» On ne peut et l'on ne doit dire d'aucune

» chose particulière et individuelle de ces diffé-
» rentes espèces, d'aucune montre, d'aucun vais-
» seau, d'aucune langue, qu'elle est la montre,
» le vaisseau, la langue. Cette manière de s'ex-
» primer ne convient qu'à une cause, qu'on l'ap-
» pelle comme on voudra, espèce, genre, loi,
» pensée ou ame, d'où est provenu le multiple,
» et d'où il continue à provenir ¹.»

¹ *Des choses divines*, appendice. C.

CHAPITRE III.

Réfutation des objections d'Aristote contre la théorie des Idées.

Aristote croyait à l'éternité du monde, parce qu'il regardait le temps et le mouvement comme éternels. Il est impossible, dit-il, que le temps existe et qu'il soit pensé sans le présent, et le présent ou l'instant étant le commencement de l'avenir et la fin du passé, il faut que le temps soit éternel, puisqu'il ne peut y avoir un premier instant, et comme le temps est une affection du mouvement, le mouvement est aussi éternel ¹.

¹ Εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν· τὸ δὲ νῦν ἐστι μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα· ἀλλὰ ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ἔσχατον τοῦ τελευταίου ληφθέντος χρόνου ἐν τινι τῶν νῦν ἔσται· οὐδὲν γὰρ ἐστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν· ὥστε ἐπεὶ ἐστὶν ἀρχὴ τε καὶ τελευτὴ τὸ νῦν, ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφοτέρα εἶναι αἰεὶ χρόνον· ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερόν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως. (*Phys.*, lib. VIII, cap. 1.)

Mais Aristote ne s'est point rappelé qu'il avait dit auparavant, dans la même physique, que l'instant servant de limite au passé et à l'avenir ne pouvait pas faire partie intégrante du temps¹, pas plus que le point ne peut faire partie de la ligne : car toute partie de temps ou d'espace est elle-même composée d'autres parties de temps ou d'espace ; mais comme le point peut servir de commencement à la ligne, l'instant peut aussi servir de commencement au temps, sans être précédé d'un autre temps, et pour qu'un instant précédât nécessairement un autre instant, il faudrait que le temps fût quelque chose, indépendamment des choses qu'il entraîne dans son cours ; mais le temps n'est qu'un ordre et non une substance, et c'est pour cela qu'on ne peut pas demander pourquoi le monde n'a pas été plus tôt, puisqu'un instant n'étant pas discernable d'un autre instant, ne renferme aucune raison déterminante pour l'existence ; d'ailleurs il est absurde de supposer qu'il y ait eu jusqu'au moment actuel une infinité de moments qui se sont écoulés, et que le temps ne soit pas épuisé, puisqu'il est de la nature de l'infini de ne point souffrir d'augmentation.

Aristote ne pouvait donc pas admettre les idées,

¹ ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. (*Ibid.*, lib. IV. cap. 10.)

et dans le fait, il ne reconnaissait que les êtres individuels ou les forces, qui ont en elles-mêmes le principe de leurs changements, et qui se suffisent à elles-mêmes; mais cette ferme croyance à la réalité le faisait tomber dans une distinction et une différence infinies, qui détruisaient tout ordre dans le monde: car, si chaque force simple ou composée se distingue par ses actes d'une autre force, il n'y a plus que des forces différentes dans la nature, et comme elles n'ont pu se coordonner elles-mêmes, et que cependant leurs mouvements conspirent, Aristote a été conduit naturellement à admettre une intelligence qui se pense elle-même, et qui sert d'objet de désir ou de fin à toutes les forces qui composent l'univers¹; de cette manière, il a rétabli l'unité et l'ordre qui en est la suite parmi toutes ces tendances contraires; mais il n'a pas vu que cette intelligence, qui ne fait que se penser elle-même, qui est la pensée de la pensée, ne pouvait pas être un objet de désir ou une cause d'ordre pour les choses de ce monde, si en se pensant elle ne

¹ πρὸς μὲν γὰρ ἐν πάντα συντέτακται. (*Met.*, lib. XII, cap. 10.)

Πῶς γὰρ ἔσται τάξις, μὴ τινας ὄντας ἀιδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;

(*Ibid.*, lib. XI, cap. 2.)

Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον. (*Ibid.*, lib. XII, cap. 9.)

Τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. (*Ibid.*, lib. XII, cap. 7.)

Κινεῖ δὲ ὡς ἐράμενον. (*Ibid.*, lib. XII, cap. 7.)

pense pas en même temps cet ordre , et si elle n'a pas la puissance de l'établir : car sans cela , on pourra demander d'où vient ce rapport entre l'univers et l'intelligence suprême , s'il est le résultat aveugle de la nature des choses , ou s'il est l'effet de quelque autre objet intelligible , et dans les deux cas , c'est mettre quelque chose au dessus de l'intelligence suprême ; mais s'il faut rejeter le destin ou un intelligible qui serait au dessus de l'esprit qui se pense lui-même , il faut qu'en se pensant , cet esprit voie aussi qu'il peut servir d'objet de désir aux êtres ; et qu'en connaissant les désirs des êtres , il connaisse aussi leur nature , et que par conséquent il en ait les idées.

Ce simple et court raisonnement détruit déjà d'avance toutes les objections d'Aristote , mais il faut les examiner en détail , et les combattre l'une après l'autre , parce que ces objections , partant d'un système opposé , serviront à mettre dans un plus beau jour la théorie elle-même des idées.

Dans cette réfutation , j'aurai soin de distinguer la théorie des nombres de celle des idées , parce que l'une n'équivaut pas à l'autre ; les nombres sans doute servent à multiplier les êtres et à faire des individus , mais lorsque l'essence est déjà connue ; ainsi la théorie des nombres n'est pas

aussi générale que celle des idées, et les objections qui portent contre l'une ne portent pas contre l'autre.

8

1°. *Les partisans des idées qui en font des causes, d'abord en cherchant à comprendre les raisons des existences réelles, en ont établi d'autres en aussi grand nombre que les premières, comme si quelqu'un voulant compter des objets qui seraient peu nombreux, s'imaginait ne pas pouvoir le faire, et allait les multiplier pour les compter; car, les idées sont presque en aussi grand nombre ou ne sont pas moins nombreuses que les choses dont on a recherché les principes, et pour la raison desquelles on a eu recours aux idées. En effet, chaque chose individuelle a son homonyme, et indépendamment des essences, l'unité dans la pluralité se trouve dans tout le reste, et pour les choses de ce monde et pour les choses éternelles¹.*

Ce n'est pas pour multiplier les êtres que l'on a eu recours aux idées, mais c'est pour expliquer

¹ Οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι, πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδε τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας, ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμεσαν, ὥσπερ εἰ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος, ἐλαττόνων μὲν ὄντων, οἷοιτο μὴ δύνησθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖν. Σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἶδη ἐστὶ τούτων, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας, ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον. Καθ' ἑκάστην γὰρ ὁμώνυμον τί ἐστι, καὶ παρὰ τὰς οὐσίας τῶν τε ἄλλων ἐστὶν ἐπὶ πολλῶν ἐν, καὶ ἐπὶ τοῖςδε, καὶ ἐπὶ τοῖς ἀίδις. (*Met.*, lib. I, cap. 7.)

l'existence réelle qui ne se suffit point à elle-même, comme il a été démontré ci-dessus ; si l'on pouvait comprendre la pluralité seule, l'on ne serait pas forcé de chercher une unité supérieure ; mais comme, aussitôt que l'on voit deux hommes, on se demande où est l'essence d'homme, l'homme en soi, il faut bien s'élever jusqu'aux idées ; quant à leur nombre, il est évident d'abord qu'il y en a autant qu'il y a de choses existantes ; ensuite, l'intelligence divine renferme encore une infinité d'autres idées, qui expriment la possibilité d'une infinité d'autres existences, et ce qui le prouve, c'est qu'avec la matière actuelle, qui est susceptible d'une multitude d'autres formes, on pourrait former une multitude d'autres univers.

2°. *Ensuite de toutes les preuves que l'on apporte de l'existence des idées, il ne paraît y en avoir aucune qui la démontre ; car selon quelques unes la conclusion n'est pas rigoureuse ; selon d'autres, il y aurait même des idées de choses dont on ne croit pas qu'il en existe. En effet, d'après les raisons tirées des sciences, il y aura des idées de toutes les choses dont il y a science ; d'après celles qui sont tirées de l'unité qui se trouve dans la pluralité, il y aura même des idées des négations, et par la raison que l'on peut penser quelque chose qui a péri, il y*

en aura des choses qui n'existent plus, puisqu'on peut s'en faire quelque image ¹.

Oui, il y a une idée de tout ce dont il y a science : ainsi j'aperçois un triangle, figuré dans la matière, et à l'occasion de ce triangle je conçois le triangle idéal, qui me fournit toutes les vérités nécessaires qui s'y rapportent ; or, ces vérités ne dépendent ni de mon intelligence, ni de l'objet extérieur, puisqu'il y a là une harmonie que je n'ai pas faite, et que moi et l'objet nous pouvons tous deux ne pas exister ; il faut donc que ces vérités soient fondées ailleurs dans quelque chose de substantiel, et qu'il en existe des idées ; il en est de même des vérités morales que l'homme certes n'a pas faites, puisqu'elles l'obligent, et qu'il les trouve par une révélation soit intérieure soit extérieure, et les rapporte nécessairement à un être, qui les comprend éminemment ou qui en a les idées.

Il n'est pas nécessaire qu'il y ait des idées des négations, ou ce qui est la même chose conçue extérieurement, des privations : car les privations ne renferment rien d'essentiel, comme les

¹ Ἐτι δὲ καὶ καθ' οὓς τρόπους δέκνυται εἶναι τὰ εἶδη, κατ' οὐδένα φαίνεται τούτων. Ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν· ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα, τούτων εἶδη γίγνεται. Κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, εἶδη ἔσαι πάντων ὅσων ἐπιστῆμαί εἰσι, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, καὶ τῶν ἀποφάσεων· κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος, τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γὰρ τι τούτων ἐστίν. (*Ibid.*)

ténèbres ne contiennent point de lumière, et le mal qui vient de la volonté de l'homme ne renferme point de bien; d'ailleurs toute négation suppose une affirmation, et c'est de celle-ci qu'il y a une idée : lorsque, par exemple, le moi se nie ou se distingue du non-moi, il faut qu'il se soit déjà posé ou affirmé pour pouvoir se nier ensuite.

Enfin, c'est parce que l'on peut se faire une image ou conserver la notion de ce qui n'existe plus, qu'il faut recourir aux idées, comme il a été montré plus haut; et il ne faut pas croire avec Aristote que, parce qu'une chose a disparu ou a cessé d'exister, l'idée n'en subsiste plus; la chose, une fois qu'elle existe, ainsi que l'idée, est impérissable, parce que l'idée est une cause, qui accompagne la chose dans toutes les vicissitudes de son existence, quelles que soient les formes qu'elle puisse revêtir, et qu'avoir une autre pensée de l'existence réelle, c'est supposer qu'il n'y a aucune fin, pour laquelle les choses existent, et que les êtres ne sont que de vains phénomènes, qui servent de jouet et de représentation à la force qui s'amuse à les créer; et de plus, c'est détruire la continuité des formes et même l'unité de l'univers.

3°. *De plus, parmi les preuves les plus rigoureuses, les unes conduisent aux idées du relatif,*

dont on prétend qu'il n'y a pas de genre en soi, et les autres à l'hypothèse du troisième homme ¹.

Les Platoniciens, il est vrai, ne pouvaient pas admettre des idées pour le relatif, parce qu'ils avaient fait des idées des essences indépendantes, et ne les avaient pas fondées dans quelque substance, d'où elles émanent par une sorte de génération, qui constitue la vie de cette substance, et comme on peut concevoir une distinction, et par conséquent des relations entre les idées et la substance qui les engendre, on voit que toutes les relations contingentes d'égalité, de ressemblance, ont aussi leur type idéal.

Les sophistes disaient que s'il y avait une idée d'homme, ou l'homme en général et l'homme en particulier, comme cette dénomination d'homme convient à l'idée et à l'individu, et que tout ce qui peut être affirmé de plusieurs choses, est une idée, il s'ensuit qu'il y a un troisième homme, et le même raisonnement pouvant s'appliquer à ce troisième homme et aux deux autres, il y en aura un quatrième et ainsi de suite.

Mais ce raisonnement est un pur sophisme qu'il est facile de renverser : car de ce qu'il y a une

¹ Ἐπὶ δὲ οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων, οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας ὧν οὐ φασιν εἶναι γένος καθ' αὐτὸ οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν.
(*Ibid.*)

conception de maison dans la pensée de l'architecte , et une maison construite d'après cette conception , il ne s'ensuit pas qu'il y ait une troisième maison , quoique le mot de maison s'applique à la conception mentale et à l'objet extérieur ; c'est qu'entre l'esprit et la matière il n'y a pas une connexion nécessaire , et qu'il faut que la volonté intervienne encore pour que la maison existe ; c'est que l'existence spirituelle et l'existence matérielle ne sont point identiques , du moins par leur essence , quoique l'une représente tout ce qui est renfermé dans l'autre ; au contraire , s'il existe deux maisons , comme elles sont semblables de forme et de matière , il faut chercher la maison ou la conception qui a servi à les construire , et par delà cette conception il n'y a plus rien à chercher. Et ce que je dis des conceptions et des modifications imprimées à la matière s'applique aussi aux idées et à la matière elle-même , parce qu'il existe une analogie parfaite entre notre intelligence , qui conçoit les formes des choses , et notre volonté qui les réalise , et entre l'intelligence divine qui conçoit les essences des choses , et sa volonté qui produit les choses elles-mêmes.

4°. *De plus , par les raisons qui nous portent à admettre l'existence des idées , il n'y aura pas seulement des idées des essences , mais encore de*

beaucoup d'autres choses; car ce ne sont pas les essences seules que nous concevons avec un caractère d'unité, mais encore beaucoup d'autres choses, et il n'y a pas que des sciences de l'essence, il y en a aussi d'autres choses, et il y a mille difficultés de ce genre¹.

Si les choses autres que les essences, et dont il y a des sciences, renferment quelque perfection, comme cela doit être, puisqu'on peut s'en faire quelque notion, elles auront aussi leurs idées, comme les essences : car toute perfection doit son existence à son idée, c'est à dire à la cause intellectuelle qui l'a conçue et l'a produite par la puissance inhérente à toute espèce de cause.

5°. *D'un autre côté, s'il y a des idées qui soient participables, il faut, par une conséquence nécessaire et par les opinions qu'on s'en forme, qu'il y ait seulement des idées des essences : car ce n'est pas selon l'accident, mais c'est du côté substantiel que les choses doivent participer aux idées. Par exemple, si une chose participe au double en soi, elle participe aussi à*

¹ ἔτι δὲ κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναι φαμεν τὰς ἰδέας, οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσθαι εἶδη, ἀλλὰ πολλῶν καὶ ἑτέρων. Καὶ γὰρ τὸ νόημα ἐν, οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ἄλλων οὐσιῶν ἐστὶ καὶ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσιν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρων... καὶ ἄλλα δὲ μυρία συμβαίνει ταιαῦτα; (*Ibid.*)

l'éternité, mais selon l'accident : car c'est par accident que le double est éternel¹.

Il n'y a point d'idées qui soient des accidents ; elles ne forment toutes ensemble qu'un seul et même être, ou elles ne sont que cet esprit qui est la pensée de la pensée, où il n'y a point d'acte fini qui naisse et disparaisse et pas d'accident par conséquent, et en qui, comme en sa cause, nous sommes obligés de renfermer la variété infinie de son action ; ainsi, en tant que cet esprit produit l'homme, nous disons qu'il a ou mieux qu'il est l'idée d'homme ; en tant qu'il le conserve et le punit, nous disons qu'il est l'idée de justice ; en tant qu'il est la volonté de faire du bien, nous l'aimons comme la bonté suprême, et en tant que son existence ne souffre point de succession, nous le regardons comme éternel ; mais toutes ces distinctions, que nous faisons à cause de la faiblesse de notre intelligence, assujettie au temps et à l'analyse, ne sont que virtuelles, c'est à dire que les idées, quoiqu'elles ne soient qu'une chose très simple, nous donnent un fondement légitime de

¹ Κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δύο τὰς περὶ τῶν αὐτῶν, εἰ ἐστὶ μεθεκτὰ εἶδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκός μετέχονται, ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἐκάστου μετέχειν, ἢ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται. Λέγω δ' εἶον, εἰ τι αὐτοῦ τοῦ διπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ αἰδίου μετέχει, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Συμβεβηκε γὰρ τῷ διπλασίῳ αἰδίῳ εἶναι. (*Ibid.*)

les distinguer, parce qu'elles produisent différents effets qui sont réellement distingués.

6°. *Les idées seront donc l'essence, et elles désigneront l'essence dans le monde sensible et dans le monde intelligible, ou que servira-t-il de dire qu'il y a quelque chose au-delà des individus, à savoir l'unité dans la pluralité? Et si les idées et les choses qui y participent sont du même genre, elles auront quelque chose de commun*¹.

C'est encore là l'argument du troisième homme que j'ai déjà réfuté. D'ailleurs, quand même les idées ne désigneraient que l'essence, pourquoi s'ensuivrait-il qu'elles doivent être du même genre? L'existence idéale n'est-elle pas différente de l'existence réelle? Parce que mon esprit a la faculté de se former la notion d'un arbre, faut-il pour cela que l'existence spirituelle ressemble à l'existence matérielle? L'arbre, dans mon esprit, doit-il être composé de bois, pousser des branches, des feuilles et porter des fruits, comme il fait tout cela dans la nature? La vie spirituelle crée ou représente la vie réelle, suivant que sa puissance est infinie ou finie, mais ces deux vies ne sont pas du même genre. Si l'on demande

¹ ὥς ἐσσι οὐσία τὰ εἶδη. Ταῦτα δὲ ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει καὶ ἢ τι ἐσσι τὸ εἶναι φανᾶί τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν; Καὶ εἰ μὲν τὸ αὐτὸ εἶδος τῶν ἰδιῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἐσσι τι κοινόν. (Ibid.)

comment une essence peut représenter la nature d'une autre essence, sans devenir cette autre essence, je répondrai que c'est là la vertu de l'esprit que l'on ne saurait trop admirer, mais que l'on ne saurait expliquer, parce que l'esprit ne s'explique que par lui-même et par rien autre.

7°. *Si elles ne sont pas du même genre, elles seront seulement homonymes, comme si l'on donnait le nom d'homme à Callias et au bois, sans avoir démêlé aucun rapport entre eux*¹.

L'idée est une cause intellectuelle, qui est expressive de la nature de la chose et de ses propriétés, et qui la rend possible; il y a donc là quelque chose de plus qu'une similitude de nom, puisque l'idée renferme éminemment tout ce que contient la chose, et il y aurait même identité entre sa nature et celle de la chose, si le mode de son existence ne différait pas essentiellement, comme je l'ai déjà remarqué. L'ame renferme aussi tout ce qui est contenu dans les choses, mais d'une manière imparfaite et virtuelle, au lieu que tout est actuellement dans l'idée, parce qu'elle est tout acte et la pensée de la pensée.

8°. *Mais la plus grande difficulté, c'est de sa-*

¹ Εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμωνυμία ἂν εἴη καὶ ὅμοιον, ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοῖη ἄνθρωπον τόντῃ Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιτελείψας αὐτῶν. (*Ibid.*)

voir ce que font les idées aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles, soit à celles qui naissent et périssent : car elles ne sont pour elles causes d'aucun mouvement ni d'aucun changement ¹.

Le mouvement et le changement proviennent de la nature de la substance qui consiste dans la force; mais d'où provient l'existence même du mouvement? Aristote n'a-t-il pas démontré la nécessité d'un premier moteur immobile? Et pourquoi est-il besoin d'un premier moteur? c'est qu'en fait de mouvement, si l'on allait de mouvement en mouvement jusqu'à l'infini, il s'ensuivrait d'abord qu'il n'y aurait pas de fin à la série entière des mouvements, et il en faut une à toute espèce de mouvement; ensuite, il ne suffit pas d'aller jusqu'à l'infini pour rendre compte du mouvement, mais il faut expliquer l'existence même du mouvement, et cette existence force la raison de recourir à un premier moteur immobile. Eh bien! l'idée est ce premier moteur, qui doit au moins connaître ce à quoi il s'applique et communique le mouvement, sous peine d'agir comme l'homme, qui communique le mouve-

¹ Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν, ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ τοῖς φθιρομένοις. Οὕτε γὰρ κινήσεως, οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἔστιν αἴτια αὐτοῖς. (*Ibid.*)

ment à ses membres par l'harmonie préétablie qui existe entre son corps et son ame; l'idée est par conséquent une cause intelligente et volontaire, qui a donné aux choses la puissance d'agir, et qui la leur maintient constamment.

9°. *Cependant elles ne servent en rien pour la connaissance des autres choses : car elles ne constituent point leur essence, puisqu'elles seraient en ces choses; et elles ne servent pas non plus à leur existence, puisqu'elles ne se trouvent pas dans les choses qui y participent*¹.

L'idée est une et parfaite, et c'est elle, comme je l'ai déjà dit, qui rend la science possible; ainsi il y a une idée d'homme renfermant en elle toutes les perfections qui se trouvent divisées entre les hommes, et c'est cette idée complète, dont nous avons une connaissance obscure et imparfaite et que nous appelons *idéal*, qui se trouve intimement dans chaque homme, en le faisant d'abord être, puisqu'elle est une cause, et en lui donnant ensuite telle ou telle forme qui restreint le nombre de ses perfections, puisque l'idée est intellectuelle, et qu'elle conçoit la manière dont chaque homme peut participer à son essence par-

¹ Ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων· οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ᾖ· οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὲ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. (*Ibid.*)

faite : car il est impossible qu'un individu ait toute la perfection de l'idée; autrement, il serait cette idée, il serait Dieu. L'idée entre donc par son action perpétuelle dans l'essence de chaque chose, et cependant elle ne se confond pas avec la chose, et l'on peut dire qu'elle en est séparée; c'est ainsi que notre volonté entre dans chaque mouvement de notre corps, puisqu'elle le fait naître et qu'il n'existe que tant qu'elle existe, et la force volontaire ne s'épuise point dans ses actes, puisqu'elle peut toujours les renouveler; elle est donc et demeure toujours distincte et séparée de tous les mouvements qu'elle peut causer.

10°. *Peut-être, à ce qu'il semble, les idées sont des causes, comme la blancheur qui se mêle au blanc; mais il est par trop facile de réfuter cette explication qu'ont donnée d'abord Anaxagore, ensuite Eudoxe et quelques autres : car on peut sur le champ produire contre une semblable opinion plusieurs difficultés insurmontables* ¹.

L'idée n'est point une cause comme la qualité qui se trouve dans l'objet, et dont la persistance elle-même a besoin d'une cause; mais l'idée est

¹ Οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἰτία δοξοῖεν εἶναι, ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ. Ἄλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ἐν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος, Εὐδόξος δὲ ὕστερον, καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον· ῥᾶδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν. (*Ibid.*)

X une cause, et se trouve dans un objet comme la volonté intelligente est une cause, et se trouve dans le mouvement qu'elle détermine d'abord et qu'elle exécute ensuite.

11°. *Cependant les choses ne proviennent des idées par aucune des raisons qu'on a coutume d'avancer : dire que les idées sont des modèles et que les autres choses y participent, c'est dire des paroles vides et faire des métaphores poétiques : car qu'est-ce qui fait quelque chose en vue des idées¹ ?*

La participation est un mot qui exprime que les choses n'existent point par elles-mêmes, et ne possèdent point essentiellement leurs qualités et leur existence, mais qu'elles sont produites par l'action perpétuelle d'une cause exemplaire qui est l'idée ; cette expression est donc aussi X juste que possible, et ce qui opère en vue des idées, c'est la volonté divine : car la volonté ne peut se séparer de l'intelligence, et une intelligence qui ne ferait que se penser elle-même, se- X rait une intelligence dépourvue de l'attribut de la bonté, et ne serait capable de rien produire que

¹ Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τὰ ἄλλα κατ' οὐδένᾳ τρέπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι· τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι, καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα, κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς. Τί γὰρ ἐστὶ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ιδέας ἀποελέπτον; (*Ibid.*)

sa propre pensée, ce qui ne suffit pas pour l'élever au rang d'une intelligence suprême.

12°. *Il est possible qu'une chose soit et devienne semblable à une autre, sans avoir été modelée sur celle-ci : ainsi, que Socrate existe ou n'existe pas, il pourra naître un homme tel que Socrate; et évidemment, il en sera de même s'il y a un Socrate éternel*¹.

Aristote aurait dû montrer comment il était possible qu'il existât deux choses semblables sans avoir un principe de leur ressemblance; comment deux choses, qui sont indépendantes l'une de l'autre par leur action, pouvaient cependant communiquer ensemble par le lien que la ressemblance établit entre elles, ou comment l'une pouvait souffrir l'action de l'autre en représentant cette autre, s'il n'y avait point une idée qui les eût ainsi faites, afin qu'elles pussent vivre d'une vie commune, et par leur harmonie présenter quelque unité dans leur action.

13°. *Et il y aura plusieurs modèles, et par conséquent plusieurs idées de la même chose;*

¹ Ἐνδέχεται γὰρ καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὁμοίον ὁτιοῦν, καὶ μὴ εἰκαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο ὥς τε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος, γένοιτ' ἂν οἷός τε Σωκράτης. Ὁμοίως δὲ δηλόν, ὅτι καὶ εἰ τὴν ὁ [Σωκράτης ἀέδρις. (Ibid.)]

* ainsi de l'homme il y aura l'animal, le bipède, et en même temps l'homme en soi¹.

De ce qu'il y a plusieurs genres qui peuvent se mêler et former une seule et même idée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait plusieurs exemplaires de la même chose; Aristote devait le savoir, car il répète assez dans sa *Métaphysique* que les éléments ne suffisent pas pour composer une chose; que la syllabe, par exemple, ne résulte pas des lettres, mais de la forme qui la rend possible; il en est de même des idées qui ne peuvent être mêlées indistinctement, et je parle ici suivant notre manière synthétique de voir les choses: car les idées ne sont point des substances indépendantes qui ressemblent aux choses; elles ne sont que les diverses manières dont l'intelligence divine se comprend dans son rapport avec d'autres êtres; elles forment l'acte éternel où sont comprises toutes les perfections des êtres, et dans cet état purement intelligible, elles ne sont et ne peuvent être qu'une chose parfaitement simple, et même, lorsqu'elles deviennent les lois de la volonté qui les réalise dans le monde sensible, elles ne se divisent pas pour cela, et elles ne se mêlent pas, parce qu'elles sont les formes de

¹ Ἐσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ ὥς τε καὶ εἶδη· εἶον, τὸ ἄνθρωπος, τὸ ζῶον, τὸ δίπουν· ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος. (*Ibid.*)

cette volonté qui reste toujours une et indivisible, tout en voulant plusieurs choses distinctes à la fois.

14°. *De plus, les idées ne seront pas seulement des modèles des choses sensibles, mais encore d'elles-mêmes, comme le genre, en tant qu'il est un genre d'espèces; en sorte que la même idée sera modèle et copie*¹.

Toutes ces constructions logiques n'ont pas lieu dans la région des idées, parce que l'intelligence ne fabrique pas des idées sur ou avec des idées, ou l'on irait à l'infini. Dans l'intelligence humaine, chaque notion et chaque perception demandent un acte particulier, et dans l'intelligence divine, il n'y a qu'un acte, parce qu'elle voit par une seule intuition toutes les manières dont son essence peut être participée par d'autres êtres.

15°. *De plus, il semble impossible que l'essence soit séparée de ce dont elle est l'essence, et dans ce cas, comment les idées, qui sont les essences des choses, en seraient-elles séparées*² ?

¹ ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἶδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἶδέν· ὥς τὸ αὐτὸ εἶναι παράδειγμα καὶ εἰκὼν. (Ibid.)

² ἔτι δεῖξαι ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥς πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων εὔσαι, χωρὶς εἶναι; (Ibid.)

Je répète que l'idée entre dans l'essence des choses, et que cependant elle en est distincte et ne se confond point avec elles; c'est ainsi que notre volonté produit un effort et cause un mouvement déterminé, et tant que la volition subsiste, le mouvement dure; et l'on peut dire que la volonté entre dans le mouvement, puisqu'elle le produit et le fait subsister, et que cependant elle ne se confond point et ne se dissipe pas avec son effet, puisqu'elle reste toujours la même et peut recommencer les mêmes actes; nous trouvons ainsi en nous une image de la manière dont la volonté divine produit et fait subsister les êtres, avec cette grande différence que les membres de notre corps obéissent à notre volonté par une harmonie que Dieu a préétablie, et que les êtres naissent de ses volitions par la force créatrice qui réside dans sa volonté.

16°. *On s'exprime dans le Phédon comme si les idées étaient des causes de l'être et du devenir; cependant les idées étant données, les objets qui y participent ne deviennent pas, s'il n'y a pas de moteur¹.*

Aristote a raison; aussi l'idée n'est-elle pas une

¹ Ἐν τῷ Φαίδωνι λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἰτία τὰ εἶδη ἐστίν. Καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων, ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσθαι. (*Ibid.*)

pure essence, mais elle est encore une cause, et j'ajoute, une cause volontaire qui ne crée pas par nécessité ou par une indigence de nature.

17°. *Et il se fait beaucoup d'autres choses, telles qu'une maison, un anneau, dont on ne dit pas qu'il y ait des idées, et par conséquent il est évident que les autres choses peuvent être et devenir, par les mêmes causes que celles qui font être les choses dont on vient de parler* ¹.

Il n'y a point une véritable unité, c'est à dire une unité de vie dans les choses artificielles, et l'on ne peut les assimiler aux choses naturelles, qui ont un principe substantiel ou une ame qui les rend éternelles, tant du moins que l'idée soutient ce principe de vie. Cependant, sous le rapport de leur possibilité, les choses artificielles ont aussi leurs idées dans l'entendement divin, mais Dieu a laissé aux hommes la faculté de l'imiter en petit par de semblables productions, et il faut convenir qu'il y réussit assez bien dans l'invention des machines, qui ressemblent à quelque chose de vivant.

18°. *De plus, les choses qui tombent sous la sensation, comment les connaîtra-t-on, si l'on*

¹ Καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὐ φαμὲν εἶδῃ εἶναι. Ὡς δὲ ἅλῃον ὁρᾷ ἐνδέχεται καὶ τᾶλλα καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι, καὶ διὰ τοιαύτας αἰτίας, οἷας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν. (*Ibid.*)

n'a pas la faculté de sentir? cependant il le faudrait, si les idées sont les éléments de toutes les choses qui en proviennent, comme les sons composés proviennent des sons élémentaires¹.

Cela serait vrai, si les idées étaient de purs nombres ou de simples rapports : on pourrait alors connaître toutes les choses par l'intelligence ; mais les idées sont des causes, elles produisent aussi la matière et les corps, qui sont des forces, et alors la sensation devient nécessaire, * afin que ces forces, ou du moins leurs mouvements, aient leur représentation dans l'ame, et que le moi ou la force personnelle puisse s'en distinguer et par conséquent se connaître : car le moi ne parvient à bien se connaître qu'en sortant du mouvement impersonnel, ou en imposant sans cesse ses volitions aux désirs et aux sensations de l'ame.

19°. Il n'est pas moins absurde de dire qu'il y a des natures, indépendamment de celles qui existent dans l'univers, et de dire qu'elles sont les mêmes que les objets sensibles, si ce n'est que les unes sont éternelles et les autres périssables : car on dit qu'il existe un homme en soi, un cheval

¹ ἔτι δὲ ὥν ἐστιν αἰσθησις, ταῦτα πῶς ἂν τις μὴ ἔχων τὴν αἰσθησὶν γινώσκῃ : καίτοι ἔδει· εἴγε πάντων ταῦτα στοιχεῖα ἐς, ἐξ ὧν, ὥσπερ αἱ σύνθετοι φωναὶ εἰσιν ἐκ τῶν στοιχείων. (*Ibid.*)

*en soi et une santé en soi, et l'on ne dit rien autre, et l'on fait comme ceux qui prétendent qu'il y a des dieux, mais qu'ils ont la forme humaine; en effet, ils n'ont fait des dieux que des hommes éternels, et l'on n'a fait des idées que des objets sensibles qui sont éternels*¹.

Lorsqu'on dit qu'il existe un monde intelligible, on ne dit point qu'il est la même chose que le monde sensible, sauf l'éternité, quoique ce soit déjà là une distinction importante², comme on ne dit point que l'idée de la maison, qui existe dans l'esprit de l'architecte, est la même chose que la maison qui existe matériellement; l'existence idéale et l'existence réelle sont deux genres d'existence tout à fait distincts, quoique l'une représente la nature de l'autre.

20°. *Si l'on pose ceci, c'est à dire l'idée, la difficulté est de savoir de quelles choses il y a une idée, et de quelles choses il n'y en a pas : car*

¹ Οὐδένος ἦντον ἄτοπον, τὸ φάναι μὲν εἶναι τινὰς φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς, πλὴν ὅτι τὰ μὲν αἰδέα, τὰ δὲ φθαρτά. Αὐτὸ γὰρ ἀνθρώπων φασιν εἶναι, καὶ αὐτὸ ἵππων καὶ ὑγίαιαν, ἄλλο δ' οὐδὲν· παραπλήσιον μὲν ποιοῦντες τοῖς θεοῖς μὲν εἶναι φάσκουσιν, ἀνθρωποειδεῖς δὲ. Οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποιοῦν, ἢ ἀνθρώπους αἰδέους, οὐθ' οὗτοι τὰ εἶδη, ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ αἰδέα. (*Met.*, lib. III, cap. 2)

² Un être éternel est celui qui existe de soi, et c'est là précisément l'existence de l'idée.

il est évident qu'il n'y en a pas de toutes, puisque l'on n'admet pas qu'il y ait une maison à part des maisons particulières¹.

Il faut admettre une idée, non seulement pour les choses de la même espèce, mais encore pour toutes celles qui ont une existence particulière, et qui ont besoin d'un acte particulier pour vivre et pour exister; c'est ce qui sera expliqué plus loin. Une maison, à proprement parler, n'a pas d'idée, parce qu'elle n'a pas une essence réelle et vivante; cependant la conservation de l'existence des pierres dans la situation où elles composent une maison, n'est pas tout à fait la même que celle de l'existence des mêmes pierres dans une situation moins dépendante, à cause de la liaison de toutes choses, et c'est ce qui fait qu'il est aussi nécessaire que Dieu connaisse la maison, et que par conséquent il en ait l'idée.

21°. *En outre, y aura-t-il une essence unique pour toutes les choses de la même classe, comme pour tous les hommes? mais cela est absurde: car toutes les choses dont l'essence est une ne*

¹ Εἰ δ' αὖθις τοῦτο (sc. τὸ εἶδος) θήσῃ, ἀπορία ἐπὶ τίνων τε θήσῃ τοῦτο, καὶ ἐπὶ τίνων οὐ. Ὅτι μὲν γὰρ ἐπὶ πάντων οὐχ οἶοντε, φανερόν. Οὐ γὰρ ἂν θείσμεν εἶναι τινα οἰκίαν, παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας. (*Ibid.*, cap. 4.)

sont pas un pour cela , mais plusieurs et différentes ¹.

Cette objection est belle et sérieuse et tout à fait digne d'Aristote ; pour la réfuter, il faut observer que la simplicité et l'unité de l'idée ne s'opposent point à la multiplicité extérieure : car l'idée est la conception d'un être intelligent, et comme il est dans la nature de l'intelligence de concevoir ce qui est autre, c'est à dire le multiple, puisque toute intelligence est au moins une dualité qui se distingue en sujet et en objet, et comme encore toute intelligence implique la volonté, puisque toute pensée incline celui qui pense vers l'objet de cette pensée, il s'ensuit qu'un agent volontaire peut faire et même ne peut pas ne pas faire plusieurs choses, autrement il reproduirait l'idée ou lui-même, puisqu'elle est identifiée avec son être, ce qui est impossible ; et si, par exemple, Dieu veut réaliser l'idée d'homme, il sera obligé de faire plusieurs hommes, qui représenteront chacun une partie des perfections renfermées dans l'idée, ou comme parle Leibnitz, qui représenteront chacun l'univers selon son point de vue, en sorte que par un miracle de bonté plusieurs

¹ Πρὸς δὲ τοῦτοις, πότερον ἡ οὐσία μία πάντων ἔσται, οἷον τῶν ἀνθρώπων ; Ἄλλ' ἀποπον. Οὐ γὰρ ἐν ἅπαντα, ὅν ἡ οὐσία μία, ἀλλὰ πολλὰ καὶ διαφορά. (*Ibid.*)

hommes sont appelés à l'existence, peuvent en connaître les bienfaits, et bénir son auteur dans une cité, comme celle que nous voyons établies sur la terre. Ceci répond encore à la question que se pose Aristote dans le même chapitre, lorsqu'il se demande comment, s'il existe une unité absolue, la pluralité est possible, et comment ne pas tomber dans l'unité de Parménide. Il suffit, pour éviter cette absorption du fini dans l'infini, de poser pour unité absolue une unité qui ait une vie intellectuelle, et ne soit point une unité toute nue ou une abstraction stérile déguisée sous le nom de substance.

22°. *Si les universaux sont les principes des êtres, il n'y aura pas d'essences : car rien de ce qui est universel ne désigne l'être déterminé, mais la qualité; or l'essence, c'est l'être déterminé; et, si l'attribut universel est l'être déterminé, et qu'il puisse exister à part, il y aura plusieurs animaux en soi, savoir Socrate même, et l'homme et l'animal, puisque chacun désigne un être un et déterminé*¹.

¹ Εἰ μὲν γὰρ καθόλου (sc. εἰσιν ἀρχαί), οὐκ ἔσονται οὐσίαι. Οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοιόνδε· ἡ δ' οὐσία τόδε τι· εἰ δ' ἐστὶ τόδε τι, καὶ ἐκθέσθαι δύναται τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, πολλὰ ἔσται ζῶα, ὁ Σωκράτης αὐτὸς τε, καὶ ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὸ ζῶον, εἴπερ σημαίνει ἕκαστον τόδε τι καὶ ἓν, (Ibid., cap. 6.)

Il est impossible qu'il y ait plusieurs animaux en soi : car ces animaux seront ou identiques ou différents ; s'ils sont identiques , il n'y aura qu'un animal en soi ; s'ils sont différents , ils auront des éléments différentiels qui constitueront des essences différentes, et par conséquent ils ne seront plus des animaux. Il en est de même de la justice et de la beauté ; il n'y a et ne peut y avoir qu'une justice en soi , et qu'une beauté en soi. Mais quoiqu'il ne puisse y avoir qu'un animal en soi , il y a plusieurs manières d'y participer , comme il y en a plusieurs de participer à la justice et à la beauté absolue , et ce sont ces différentes manières de participer à son essence, qui forment les idées de l'intelligence suprême , et par suite constituent les êtres finis.

23°. *Si les idées et les essences des choses sont indépendantes les unes des autres, les idées ne seront pas des objets de connaissance, et les essences n'existeront pas. Je dis qu'elles sont indépendantes, si le bien en soi ne possède pas l'essence du bien, ni celle-ci le bien en soi. En effet, la science de chaque chose consiste dans l'essence de cette chose, et il en est de même du bien et de tout le reste, en sorte que si l'essence du bien n'est pas un bien, celle de l'être ne sera pas un être, ni celle de l'unité une unité. Or, il en*

est de même de tout, et les essences ne sont rien : par conséquent, si l'essence de l'être n'existe pas, aucune des autres n'existera ¹.

Je l'ai déjà dit et je le répète, l'idée est distincte et séparée de chaque chose par sa nature, mais comme elle est une cause volontaire, elle entre par son action dans l'essence et dans l'existence de chaque chose, comme notre volonté entre dans chaque mouvement et dans le mode que notre intelligence a déterminé; de là il s'ensuit que les choses existent réellement, et qu'elles existent tant que dure l'action de l'idée; de là il s'ensuit encore que nous pouvons connaître les idées, parce que notre connaissance est un effet et une émanation de la connaissance divine, toutes les fois que nos pensées s'y rapportent : car l'idée de la science ou Dieu entre dans la vérité et non dans l'erreur. Lorsque donc nous parlons des idées, nous n'en parlons pas en aveugles, qui raisonnons sur les couleurs, mais nous

¹ Καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένοι ἀλλήλων (sc. ἰδέαι καὶ οὐσίαι), τῶν μὲν οὐκ ἔσαι ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσαι ὄντα. Λέγω δὲ τὸ ἀπολελυθῆαι, εἰ μῆτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ, μῆτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν. Ἐπιστήμη τε γὰρ ἐκάστου αὐτῆς, τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι. Καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει. ἴσται εἰ μὴδὲ τὸ ἀγαθῷ εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὂντι ὂν, οὐδὲ τὸ ἐνὶ ὂν. Ὁμοίως δὲ πάντα εἰσιν, ἢ οὐδὲν τὰ τί ἦν εἶναι. ἴσται εἰ μὴδὲ τὸ ὂντι ὂν, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδὲν. (*Met.*, lib. VII, cap. 6.)

en parlons sur la foi des idées elles-mêmes, qui se révèlent dans notre ame par leur action, et quelque imparfait que soit ce genre de connaissance, c'est toujours de la connaissance, et même une connaissance vraie et réelle, puisque le faux seul, ou le non-être en toutes choses, est tout à fait incompréhensible.

24°. *De plus, ce qui ne possède pas l'essence du bien n'est pas un bien. Il faut donc que le bien en soi et l'essence du bien soient une seule et même chose, ainsi que le beau en soi et l'essence du beau, toutes choses qui ne s'affirment point d'une autre, mais qui subsistent d'abord et en elles-mêmes, et leur présence suffit quand même il n'y aurait pas d'idées, et peut-être encore plus, quand il y en aurait¹.*

Non, les essences du bien réel et du beau réel ne se suffisent pas, parce que le bien et le beau réels sont plusieurs et sujets au changement, et que tout ce qui est multiple et change n'a pas la raison de son existence en soi-même, mais dans un autre qui l'a soumis à la pluralité et au changement : car, si les êtres réels subsistaient par

¹ ἔτι ὃ μὴ ὑπάρχει ἀγαθὸν εἶναι, οὐκ ἀγαθόν. Ἀνάγκη ἄρα εἶναι τὸ ἀγαθόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ καλόν, καὶ τὸ καλὸν εἶναι, ὅσα μὴ κατ' ἄλλου λέγεται, ἀλλὰ πρῶτα καὶ καθ' αὐτὰ καὶ γὰρ τοῦτο ἱκανόν, ἰὰν ὑπάρχη, καὶ μὴ ἢ εἶδεν· μᾶλλον δ' ἴσως καὶ ἢ εἶδεν. (*Ibid.*)

eux-mêmes, et que leurs perfections dépendissent d'eux-mêmes, pourquoi ne les réuniraient-ils pas toutes ? pourquoi changeraient-ils, et se donneraient-ils ces perfections successivement ? Pourquoi ne conserveraient-ils pas toujours la science, la beauté et la santé ? Il est évident qu'ils ne peuvent à ce point maîtriser leur existence, et que par conséquent ils relèvent d'un être supérieur, ou qu'ils dépendent d'une cause qui renferme éminemment leurs perfections, c'est à dire d'une cause qui les possède toutes identifiées avec son essence et non pas d'une manière accidentelle.

62

25°. *Y a-t-il encore une sphère et une maison outre les sphères et les maisons réelles ? s'il en était ainsi, il n'y aurait jamais de substance, parce que l'idée ne désigne que la qualité. L'être n'est pas déterminé, mais c'est l'acte et la génération qui le qualifient, et lorsque l'être est engendré, il a telle ou telle qualité. Tout être est Callias ou Socrate, comme la sphère est la sphère d'airain que nous voyons. Il en est de l'homme et de l'animal comme de la sphère d'airain en général. Il est donc clair que les causes idéales, (c'est ainsi que quelques uns ont coutume d'appeler les idées) s'il y a des existences à part des individus, ne contribuent en rien au devenir ni à l'être, et pour cela du moins, elles*

ne seront pas des essences qui subsistent en elles-mêmes. Certes, il est évident pour quelques êtres que celui qui engendre ressemble à celui qui est engendré, sans cependant lui être identique, et sans composer avec lui une unité numérique, mais formelle, comme cela a lieu dans les choses naturelles : car l'homme engendre l'homme, s'il ne se fait rien contre nature. . . . Il résulte de là clairement qu'il ne faut pas poser l'idée comme exemplaire : car c'est en celle-ci que l'on chercherait surtout l'essence, puisqu'elle le serait principalement, mais que l'être qui engendre suffit pour faire et pour produire la forme dans la matière ¹.

Non, encore, l'homme individuel ne suffit pas

¹ Πότερον οὖν ἐστὶ τις σφαῖρα παρὰ τὰςδε, ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους; ἢ οὐδ' ἂν ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι, ἀλλ' ὅτι τοιόνδε σημαίνει. Τόδε δὲ καὶ ὀρισμένον οὐκ ἐστίν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε· καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἐστὶ τόδε τοιόνδε. Τόδε ἅπαν τόδε Καλλίας ἢ Σωκράτης ἐστίν, ὥσπερ ἡ σφαῖρα ἢ χαλκῇ ἡδί. Ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον, ὥσπερ σφαῖρα χαλκῇ ὅλως. Φανερόν ἔστι, ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία (ὡς εἰώθασι τινες λέγειν τὰ εἶδη) εἰ ἐστὶν ἅττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς τε τὰς γενέσεις καὶ οὐσίας οὐδὲν χρήσιμα, οὐδ' ἂν εἶεν διὰ γε ταῦτα οὐσῆαι καθ' αὐτάς. Ἐπὶ μὲν δὴ τινῶν καὶ φανερόν, ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν, οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μὲντοι τὸ αὐτὸ γε, οὐδ' ἐν τῷ ἀριθμῷ, ἀλλ' ἐν τῷ εἶδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς. Ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ἐὰν μὴ τι παρὰ φύσιν γένηται. . . . ἔστι φανερόν ἐτι οὐδὲν δεῖ, ὡς παράδειγμα, εἶδος κατασκευάζειν (μάλιστα γὰρ ἂν ἐν τούτοις ἐπεζητοῦντο. Οὐσίας γὰρ αἱ μάλιστα αὐταί). ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι, καὶ τοῦ εἶδους αἰτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. (*Ibid.*, cap. 8.)

pour engendrer l'homme individuel ; il peut à la vérité produire le germe ou la semence qui renferme l'homme en puissance , mais cette semence a besoin d'un autre principe qui agisse sur elle , et, en se combinant avec elle, la développe, afin qu'elle devienne un homme , comme la terre a besoin de l'eau et de la chaleur pour faire germer les semences que l'on a déposées dans son sein , comme encore les plantes et les animaux ont besoin de l'air et de la lumière pour entretenir et prolonger leur existence ; ainsi, en général, quoique les germes renferment en eux-mêmes les principes générateurs et toutes les propriétés qu'ils doivent produire , cependant ils ne peuvent parvenir d'eux-mêmes au complément de leur existence, à cause des obstacles qui contiennent leur énergie ; et pour pouvoir la manifester, ils ont besoin d'être aidés dans leur action par d'autres principes extérieurs. Tout , dans la nature , est donc dans une dépendance réciproque : or, la notion de dépendance ou d'existence relative ne suffit point à la raison , et elle nous conduit irrésistiblement à celle d'indépendance ou d'existence absolue , qui ne peut être autre chose que l'existence d'un esprit , qui est en rapport avec lui-même , et n'a besoin que de lui-même pour être et pour se contempler , et qui , en se contemplant , enfante les idées ou les raisons de toutes les existences.

Qu'on n'objecte point avec la philosophie critique que la notion d'une existence absolue ne suffit point pour nous faire admettre la réalité de cette existence, et qu'elle n'est qu'un principe régulateur et non pas constitutif, parce que je répondrai que, si l'on conteste la légitimité de cette notion et de la croyance qu'elle entraîne, il faut aussi rejeter la croyance que nous avons de notre propre existence et de celle du monde extérieur, puisque ces deux croyances sont fondées sur la notion de cause personnelle et de cause impersonnelle, qui nous sont données, comme la première, par une seule et même raison.

C'est cette dépendance et cette espèce d'influence réciproque des substances, qui ont conduit Aristote et presque tous les philosophes à une intelligence, qui a coordonné toutes ces substances ; cependant la philosophie critique prétend que nous pouvons sans cela comprendre la possibilité du rapport des substances, en les considérant du moins comme des perceptions, et en nous les représentant dans l'espace, et par conséquent dans l'intuition extérieure. J'avoue que l'espace renferme *à priori* des rapports externes, comme conditions de la possibilité des objets réels, dans leur situation, mais non pas dans leur action et dans leur réaction : car pour qu'il y ait action, il faut un principe capable de la

produire, et pour qu'il y ait passion dans un objet, il faut qu'il ait la faculté de représenter ce qui se passe dans un autre objet qui agit sur lui, et cette double puissance d'agir et de représenter appartient à la force et à l'esprit, et non à l'espace qui, encore une fois, n'exprime que des rapports d'extériorité.

26°. *Parmi les partisans des idées, les uns prennent pour la ligne en soi la dyade, et les autres l'idée de la ligne : car il y a certaines choses pour lesquelles l'idée et ce dont elle est l'idée sont la même chose : par exemple, la dyade et l'idée de la dyade; mais la dyade ne se trouve pas dans la ligne. Il résulte de là qu'il existe une seule idée pour plusieurs choses dont l'idée paraît différente : c'est aussi ce qui avait lieu dans la théorie pythagoricienne; et il est possible de faire en sorte qu'il y ait une seule idée pour toutes les choses, et que les autres idées ne soient plus des idées; cependant de cette manière tout sera un¹.*

¹ Καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων, οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς. Ἕνα μὲν γὰρ εἶναι τὰ αὐτὰ τὸ εἶδος, καὶ οὐ τὸ εἶδος· οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δυάδος. Ἐπὶ γραμμῆς δὲ οὐκ ἔστι. Συμβαίνει δὴ ἐν τε πολλῶν εἶδος εἶναι, ὥν τὸ εἶδος φαίνεται ἕτερον· ἔπερ καὶ τοῖς Πυθαγορείσις συνέβαινε· καὶ ἐνδέχεται ἐν πάντων ποιεῖν αὐτὸ εἶδος, τὰ δ' ἄλλα μὴ εἶδη. Καίτοι οὕτως ἐν πάντα ἔσται. (*Ibid.*, cap. 11)

Les idées ne se laissent pas ainsi réduire ; tout est acte dans la nature et dans l'intelligence humaine , et par conséquent tout est différent , ou du moins tout se distingue ; mais tous ces actes et toutes ces différences ont pour causes les idées et la volonté assez puissante pour les réaliser et faire plusieurs choses différentes à la fois et en même temps. Quant à la ligne , il se peut que les Platoniciens n'aient pas été d'accord sur sa nature , puisque les uns pouvaient la représenter par un nombre , comme le font encore certains mystiques modernes, et les autres la faire naître de l'idée qui domine le nombre. En effet , la dualité se trouve dans toutes les choses de ce monde, mais toutes les dualités réelles ont pour principe et pour origine la dualité primitive qui est l'intelligence infinie ; ainsi , pour la ligne, comme pour tout le reste , il en faut toujours revenir à l'idée.

27°. *L'essence primitive de chaque chose est celle qui ne se trouve pas dans une autre ; or , l'universel est ce qui est commun : car on appelle universel ce qui est naturellement commun à plusieurs. De quelle chose sera-t-il donc l'essence ? Ou il le sera de toutes ou d'aucune : de toutes , cela n'est pas possible : si , d'une seule , il le sera aussi des autres : car les choses qui ont*

une seule essence ont aussi une seule forme et ne font qu'un¹.

Toute cette objection porte sur une fausse compréhension de l'idée ; quand on dit que l'idée est l'universel, on veut dire que toutes les perfections éparses dans les individus sont ramassées et concentrées dans l'idée, mais d'une manière spirituelle, comme tout l'univers est concentré par représentation dans notre âme, d'une manière imparfaite et virtuelle, il est vrai, puisqu'il s'y développe et qu'il règne une grande confusion dans nos sensations où nous ne discernons pas tout, à cause de certaines perceptions qui sont supprimées, mais enfin d'une manière qui nous fait comprendre comment l'univers est contenu éminemment dans l'intelligence qui l'a conçu et dans la volonté qui l'a créé, non pas en développant ses perfections, puisqu'elle est parfaitement une, mais en constituant des êtres qui les représentent différemment.

28°. De plus, on appelle essence ce qui ne s'affirme pas d'un sujet ; or, l'universel s'affirme

¹ Πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἡ ἐκάστου, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλω· τὸ δὲ καθόλου, κοινόν. Τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου, ὃ πλείεσιν ὑπάρχειν πέφυκε. Τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔστι; Ἡ γὰρ πάντων, ἡ αὐθενός. Πάντων δὲ οὐχ οἶοντε· ἐνός θ' εἰ ἔστι, καὶ τᾶλλα τοῦτ' ἔστι. Ὡν γὰρ μία ἡ οὐσία, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν. (*Ibid.*, cap. 13.)

toujours d'un sujet; mais dans ce sens, il ne peut plus être en tant qu'essence, et il faut qu'il subsiste en lui-même, comme l'animal subsiste dans l'homme et dans le cheval. Il est donc évident qu'il y en aura quelque définition. Il n'importe pas que l'on ne puisse pas définir tout ce qui entre dans l'essence : car l'universel ne sera pas moins l'essence de quelque chose, comme l'homme l'est de l'homme dans lequel il se trouve; en sorte qu'il arrivera de nouveau la même chose : car il y aura une essence qui sera l'essence de l'universel; par exemple, l'animal sera l'essence de l'idée dans laquelle il subsiste comme un élément propre¹.

Voici à quoi se réduit ce subtil raisonnement; l'universel en tant qu'essence ne peut être dans un autre, parce qu'il ne serait plus une essence, mais un accident; il faut donc qu'il soit en lui-même, comme l'est toute essence, ou, ce qui est la même chose, dans la langue péripatéticienne,

¹ ἔτι οὐσία μὲν λέγεται, τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου. Τὸ δὲ καθόλου, καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται αἰ. Ἀλλ' ἄρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται, ὥς τὸ τί ἦν εἶναι· ἐν αὐτῷ δὲ ἐνυπάρχειν, εἶεν τὸ ζῶον, ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ. Οὐκοῦν δῆλον, ὅτι ἔστι τις αὐτοῦ λόγος. Διαφέρει δ' οὐδέν, οὐδ' εἰ μὴ πάντων λόγος ἐστὶ τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ. Οὐδὲν γὰρ ἦν οὐσία τοῦ· ἔστι τις, ὥς ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει. Ὡς τὸ αὐτὸ συμβέσται πάλιν. Ἐστὶ γὰρ οὐσία, ἐκείνου οὐσία, εἶεν τὸ ζῶον ἐν ᾧ εἶδει, ὥς ἰδίον ὑπάρχει. (*Ibid.*)

comme l'est la forme ; or, la forme tombe sous la définition , et même ce n'est qu'elle seule que l'on peut définir : car la matière pouvant être autrement qu'elle n'est , échappe à toute définition ; mais toute définition se fait par le genre et par la différence , et si l'universel se laisse définir , il y aura un genre de l'universel ; par exemple , l'animal sera le genre ou l'idée de l'idée d'homme , et il y aura ainsi l'idée de l'idée .

Toutes ces distinctions logiques peuvent bien s'appliquer à la nature et à l'esprit humain , parce que dans la nature les êtres sont distincts , et que ceux d'une classe supérieure résument ceux des classes inférieures , afin qu'il y ait de la subordination parmi eux , et que dans l'esprit humain , qui est une représentation de la nature , il y a aussi des sensations plus complexes et des notions plus générales les unes que les autres ; mais il ne saurait y avoir rien de semblable dans l'idée , qui est la pensée de la pensée , et par conséquent une essence absolument simple , au delà de laquelle il ne faut plus rien chercher . En effet , que pourrait-il y avoir au dessus de l'intelligence qui se pense elle-même , et qui n'a besoin que d'elle-même pour vivre et pour exister ? l'absolu se trouve donc évidemment là , et il est absurde de mettre quelque chose au dessus ou de poser l'idée de l'idée .

29°. *De plus, il est impossible et absurde qu'un être et une essence, s'ils proviennent de quelque chose, ne proviennent pas d'essences ni d'un être déterminé, mais de la qualité : car l'inessentiel et la qualité seront avant l'essence et l'être ; ce qui est impossible. En effet, ce n'est ni dans l'ordre logique, ni dans l'ordre chronologique, ni dans celui de la génération, que les affections peuvent précéder la substance : car elles seraient séparées* ¹.

Il est vrai ; mais aussi l'idée, quoiqu'elle soit universelle, n'est-elle pas une qualité ni une affection de la substance, et je me suis déjà tant de fois expliqué sur la nature de l'idée, qu'il est inutile de me répéter ici.

30°. *De plus, Socrate, en tant qu'essence, aura une essence, en sorte que l'essence sera double. En général, si l'homme, et tout ce qu'on entend par là, sont une essence, c'est une conséquence que rien de ce qui entre dans la définition ne soit l'essence de rien, ni ne subsiste séparément de lui-même, ni dans un autre ; je veux*

¹ ἔτι δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἐκ τινῶν, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι, μηδ' ἐκ τοῦ τόδε τι, ἀλλ' ἐκ τοῦ ποιοῦ. Πρώτερον γὰρ ἔσται, μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιεῖν, οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε ὅπερ ἀδύνατον. Οὔτε λόγῳ γὰρ, οὔτε χρόνῳ, οὔτε γενέσθαι, εἶόντε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα. Ἔσται γὰρ χωριστά. (*Ibid.*)

dire, par exemple, qu'il n'y a pas d'animal à part des animaux individuels, ni rien autre de ce qui entre dans les définitions. D'après ces considérations, il est clair qu'aucun universel n'est une essence, et qu'un attribut général ne désigne point un être déterminé, mais une qualité. Si cela n'est pas, il en résulte plusieurs autres inconvénients, et l'on aboutit au troisième homme¹.

L'essence d'une chose n'est pas multiple pour cela, parce que l'idée, qui est une cause intellectuelle et volontaire ou créatrice, ne se confond point avec l'essence de la chose et ne constitue point une seule et même chose; ainsi, la cause volontaire qui est dans l'homme ne se confond point avec le mouvement, et ne forme point une essence double : car le mouvement n'a rien d'essentiel, et ne subsiste qu'autant que subsiste l'acte volontaire qui l'a produit. Sans doute les êtres réels sont quelque chose de plus substantiel que

¹ Ἐπὶ τῷ Σωκράτῃ, οὐσίᾳ, ἐνυπάρχει οὐσία· ὥστε δυοῖν ἔσται οὐσία. Ὅπως δὲ συμβαίνει, εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ἕσα αὐτῷ λέγεται, μηδὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ εἶναι μηδενὸς οὐσίαν, μηδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν, μηδ' ἐν ἄλλῳ. Λίγω δ' εἶον, οὕς εἶναι τι ζῶεν παρὰ τὰ τινὰ, εὐδ' ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις εὐδέν. Ἐκ τῆς δὲ τούτων θεωροῦσι φανερόν, ὅτι εὐδέν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἔστι, καὶ ἔτι εὐδέν σημαίνει τῶν κεινῶν κατηγορουμένων τὸδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε. Εἰ δὲ μὴ, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει, καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος. (*Ibid.*)

les mouvements ; mais, considérés en eux-mêmes, ils ne subsistent pas davantage sans l'idée qui les fait être, les anime et les soutient.

Quant à l'argument du troisième homme, j'y ai déjà répondu : je renvoie donc à ma réponse.

31°. *On peut encore rendre la chose claire de cette manière : en effet, il est impossible qu'une essence soit formée d'essences qui y existent en acte : car deux choses en acte ne seront jamais un en acte ; mais si elles sont deux en puissance, elles seront un ; ainsi le double se compose de deux moitiés, du moins en puissance, et la raison de cela, c'est que l'acte divise et rend autre ; en sorte que, si l'essence est une, elle ne sera pas formée d'essences qui y subsistent, et le raisonnement de Démocrite à cet égard est juste : car, dit-il, il est impossible que deux fassent un, et que d'un proviennent deux, parce que les grandeurs indivisibles constituent les essences*¹.

Sans doute, deux choses en acte ne peuvent jamais s'unir au point de ne faire qu'un, parce

¹ Ἐπεὶ δὲ καὶ ὧδε δῆλον. Ἀδύνατον γὰρ εὐσιᾶν ἐξ εὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν οὕτως ὡς ἐντελεχείᾳ. Τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ, οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ. Ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἓν· οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε. Ἡ γὰρ ἐντελέχεια ἐν ἄλλοις χωρίζεται. ὥστε εἰ εὐσία ἐν, οὐκ ἔσται ἐξ εὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἔν λέγει Δημόκριτος ἐρῶς· ἀδύνατον γὰρ εἶναι φησιν ἐκ δύο ἐν, ἢ ἐξ ἐνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἀτόμα τὰς εὐσίας ποιεῖ. (*Ibid.*)

que l'essence réelle, et c'est ce qu'Aristote a compris parfaitement, consiste dans la force et dans l'acte qui distinguent et séparent les substances; mais deux actes peuvent et doivent se trouver dans la même substance, l'un qui exprime son activité, et l'autre qui exprime sa passivité ou son rapport avec les autres substances. Ainsi, le moi est une force qui a ses actes particuliers, que l'on nomme volontaires, et, avec cela, il a ses sensations et ses désirs, qui se rapportent aux objets extérieurs; ce sont là deux actes d'une nature différente; le premier est une action, le second une affection : dans l'un, le moi se constitue ou se pose; dans l'autre, il est modifié et entraîné par une tendance fatale; mais il subsiste toujours, et ne peut être complètement aboli sans que l'aperception ou la conscience ne cesse et ne soit détruite. Mais comment cette opposition d'actes peut-elle se trouver dans le même moi, toujours identique au milieu de toutes ses affections et de toutes ses pensées? C'est que le moi comprend éminemment la vie sensible, et la preuve de cela, c'est qu'il peut, au moyen du cerveau, opérer diverses modifications dans le corps qui lui est affecté, et plus le moi est puissant, plus son influence est grande, et c'est ce qui nous fait comprendre que là où la volonté est infinie, la vie se trouve tout à fait identifiée avec elle, et pour Dieu

vouloir, c'est vivre, et vivre, c'est vouloir ; ce qui n'a pas lieu en nous , où le moi succombe souvent sous la violence des affections qu'il éprouve ; mais la vie en Dieu, ce sont les idées qui deviennent les objets de sa volonté, et les idées ne sont que les diverses manières dont son essence est comprise dans son rapport avec quelque autre chose, et par conséquent, il n'y a jamais qu'une essence parfaitement simple, et l'objection d'Aristote n'a aucune force, il me semble, contre cette manière de comprendre et d'exposer les idées.

32°. *Ces conséquences claires atteignent aussi les partisans des idées qui en font des essences et des existences séparées, et qui composent l'espèce du genre et des différences. En effet, s'il y a des idées, et que l'animal existe dans l'homme et dans le cheval, ou il sera un et le même numériquement, ou il sera différent. Il est évident qu'il est un par le discours : car celui qui parle exprime la même chose dans son discours. S'il y a donc un homme en soi, qui soit un être déterminé et séparé, il faut aussi que ses éléments, par exemple, l'animal, le bipède, expriment un être déterminé, subsistent séparément et soient des essences, en sorte qu'il en sera de même de l'animal. S'il est donc le même, et s'il est un dans le cheval, comme vous êtes le même que vous-même, comment sera-t-il un dans des choses*

qui existent séparément, et pourquoi cet animal ne serait-il pas aussi séparé de lui-même? Ensuite, s'il participe au bipède et au multipède, il arrivera quelque chose d'impossible: car des éléments contraires seront à la fois dans un être déterminé qui est un. Si cela n'est pas, de quelle manière l'entend-on donc, lorsqu'on dit que l'animal est un bipède ou qu'il a des pieds? mais peut-être les éléments sont-ils placés ensemble, et se touchent-ils ou sont-ils mêlés les uns aux autres? mais toutes ces hypothèses sont absurdes. D'un autre côté, l'animal est-il différent dans chaque individu? Elles seront alors, pour ainsi dire, infinies les choses dont l'essence est l'animal: car ce n'est pas selon l'accident que l'homme est formé de l'animal¹.

C'est aussi une objection que Parménide fait à Socrate, et il semble en effet difficile de comprendre comment, l'idée étant une, elle peut se trouver identique dans des êtres qui existent sé-

¹ Φανερόν δ' ἐξ αὐτῶν τούτων τὸ συμβαίνειν καὶ τοῖς τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε καὶ χωριστάς εἶναι ἅμα, καὶ ἅμα τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιοῦσι, καὶ τῶν διαφορῶν. Εἰ γὰρ ἐστὶ τὰ εἶδη καὶ τὸ ζῶον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ, ἥτοι ἐν καὶ ταῦτόν τῳ ἀριθμῷ ἐστίν, ἢ ἕτερον. Τῷ μὲν γὰρ λόγῳ δῆλον ὅτι ἐν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι λόγον ὁ λέγων ἐν ἑκατέρῳ. Εἰ οὖν ἐστὶ τις ἀνθρώπος αὐτὸ καθ' αὐτὸ, τότε τι καὶ κεχωρισμένον, ἀνάγκη καὶ ἐξ ὧν, εἶναι, τὸ ζῶον, καὶ τὸ δίπουν, τότε τι σημαίνειν, καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας· ὥς τε καὶ τὸ ζῶον. Εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ

parément, et les uns hors des autres ; mais il est facile de résoudre cette difficulté, en observant que l'idée comprend éminemment toutes les perfections qui se trouvent dans un objet, par exemple, la vie, l'intelligence, qui se trouvent dans l'homme, et comme elle est en même temps une cause et une cause volontaire, elle peut distribuer ces perfections au dehors d'elle et les diviser, sans tomber elle-même dans une espèce de division avec elle-même, en sorte qu'elle reste toujours une, quoique ses effets soient différents ; et ce qui se passe dans la sphère des existences se réalise aussi dans celle des simples modifications, qui composent notre petit monde, où nous pouvons imiter Dieu : et nous voyons en effet un général concevoir le plan d'une bataille, et ce plan renferme toutes les combinaisons stratégiques qui doivent décider du succès ; il commande : tous les corps se meuvent à sa voix, et exécutent les mouvements qui leur ont été prescrits, et la volonté du général s'accomplit de cette sorte, sans

ἐν τῷ ἵππῳ, ὥσπερ οὐ αὐτῷ, πῶς ἐν χωρὶς οὖσαν ἐν ἔχει, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔχει τὸ ζῶον τοῦτο; Ἔπειτα εἰ μὴν μεθεῖξαι τοῦ δίποδος καὶ τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει. Τάναντία γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ, ἐνὶ καὶ τῷδε ὄντι. Εἰ δὲ μὴ, τίς ὁ τρόπος, ὅταν εἴπῃ τις τὸ ζῶον εἶναι δίπουν ἢ πεζόν; Ἀλλ' ἴσως σύγκειται καὶ ἀπτεται, ἢ μίμνεται. Ἀλλὰ πάντα ἄτοπα. Ἀλλ' ἕτερον ἐν ἰσάσῳ. Οὐκ οὖν ἀπειρα, ὥς ἔπος εἰπεῖν, ἔχει, ὧν ἡ οὐσία ζῶον. Οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ ζώου ὁ ἄνθρωπος. (*Ibid.*, cap. 14.)

qu'elle tombe elle-même dans le mouvement.

33°. *De plus, l'animal en soi sera multiple : car l'animal qui est dans chaque individu est une essence, puisqu'il ne s'affirme pas d'une autre chose ; s'il ne l'est pas, il formera l'essence de l'homme et sera son genre* ¹.

Sans doute l'idée est multiple, mais en ce sens qu'elle est une cause, et qu'elle renferme toutes les perfections qui se trouvent dans les choses ; mais elle est une, parce que toutes ces perfections sont identifiées avec elle, comme elles doivent l'être dans une cause, qui est intellectuelle ou qui est un esprit infini.

34°. *Il y a plus : tous les éléments qui composent l'homme seront des idées ; il n'y aura donc pas une idée de l'un et une essence de l'autre : car cela est impossible. Par conséquent, chacun des éléments qui existent dans les animaux sera un animal en soi* ².

La vie, et tout ce qui compose la vie, doit avoir son idée : car, si l'idée est une cause abso-

¹ Ἐτι πολλὰ ἔσαι αὐτὸ τὸ ζῶον. Οὐσία τε γὰρ τὸ ἐν ἐκάστῳ ζῶον. Οὐ γὰρ κατ' ἄλλου λέγεται. Εἰ δὲ μὴ, ἐξ ἐκείνου ἔσαι ὁ ἄνθρωπος καὶ γένος αὐτοῦ ἐκείνο. (*Ibid.*)

² Καὶ ἔτι ιδεῖται ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος· οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν ιδεῖα ἔσαι, ἄλλου δ' οὐσία. Ἀδύνατον γὰρ. Αὐτὸ ἄρα ζῶον ἔσαι ἕκαστον τῶν ἐν τοῖς ζώοις. (*Ibid.*)

lue, elle doit embrasser l'existence réelle tout entière, et il n'est point de partie ni d'élément, quelque petit qu'il soit, qui puisse échapper à son action, ou il n'existerait pas.

35°. *En outre, chaque individu sera formé de l'animal particulier que nous voyons, et comment peut-il provenir de l'animal en soi, ou comment est-il possible que cet animal particulier, qui est une essence, existe à part de l'animal en soi? Et la même chose a lieu pour les objets sensibles, et il y a là encore plus d'absurdité. S'il est donc impossible qu'il en soit ainsi, il est clair qu'il n'en existe point d'idée, ainsi que quelques uns le prétendent*¹.

Aristote demande comment l'animal en soi peut exister à part de l'animal individuel, ou comment le général peut exister à part de l'individuel? Et moi, je demanderai à mon tour comment dans un raisonnement l'esprit peut ranger une proposition particulière sous une proposition générale? Comment l'ame, qui a la faculté d'avoir des notions générales, a encore la faculté de les représenter dans son imagination pure ou empirique,

¹ Ἐπὶ ἐκ τίνος τούτου, καὶ πῶς ἐξ αὐτοῦ ζῶου; ἢ πῶς οἶόντε εἶναι τὸ ζῶον ὃ οὐσία τοῦτο αὐτὸ παρ' αὐτὸ τὸ ζῶον; Ἐπὶ δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ταῦτά τε συμβαίνει, καὶ τούτων ἀτοπώτερα. Εἰ δὲ ἀδύνατον οὕτως εἶχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστιν ἰδέα αὐτῶν οὕτως, ὥς τινὲς φασιν. (*Ibid.*)

et par conséquent de les particulariser? Enfin, comment la volonté, d'abord indéterminée, a la faculté de se déterminer et de réaliser dans l'âme ou dans l'espace l'acte qu'elle a voulu? L'expérience prouve donc que dans la sphère des existences contingentes le général et le particulier existent partout, et pourquoi alors n'en serait-il pas de même dans la sphère des essences, et pourquoi n'y aurait-il pas un animal en soi à part des animaux particuliers, qui renferme éminemment toutes les perfections disséminées dans les individus? Si l'existence réelle ne se suffit pas, comme cela a été démontré, je crois, ne faut-il pas s'élever à la volonté suprême, qui veut les choses et les fait exister, comme la volonté humaine veut les modifications et les fait aussi exister?

36°. *On ne peut définir aucune idée : car l'idée se rapporte aux individus, comme on dit, et elle existe séparément¹.*

L'idée peut au moins se définir par rapport à elle-même, à nous-mêmes et aux choses : par rapport à elle-même, c'est une cause intellectuelle qui se comprend et comprend en même temps l'essence des choses ; par rapport à nous-

¹ Οὐδὲ δὴ ἰδέαν εὐθεμῖαν εἶναι ὀρίσασθαι. Τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον τῶν ἰδέων, ὡς φασί, καὶ χωριστή. (*Ibid.*, cap. 15.)

mêmes , c'est l'objet de notre intelligence ; et par rapport au monde , c'est le modèle éternel qui préside au développement des choses , ou la cause exemplaire qui les crée et les conserve par son action perpétuelle.

37°. *Si quelqu'un prétend que rien n'empêche que tout existe séparément dans plusieurs , et subsiste en même temps dans un seul, il arrivera d'abord qu'il subsiste aussi dans deux , par exemple , l'animal bipède dans l'animal et dans le bipède ¹.*

Cette objection signifie que si l'on veut définir les idées , il faut aussi qu'il y ait parmi elles des genres et des différences , et que comme l'espèce se compose du genre et de la différence , l'espèce se trouvera comprise dans le genre et dans la différence ; et c'en est fait alors de l'unité et de la simplicité de l'idée. Mais toutes ces classifications ne sauraient avoir lieu dans l'intelligence absolue , qui comprend une infinité de choses diverses en conservant toujours sa simplicité , et c'est ce que nous expérimentons en nous-mêmes , où notre ame éprouve une multitude d'affections et accom-

¹ Εἰ δὲ τις φαίη μηδὲν κωλύειν , χωρὶς μὲν πάντα πολλοῖς , ἅμα δὲ μόνῳ τοῦ ὧ ὑπάρχειν , πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἀμφοῖν οἶον , τὸ ζῶον δίπουν , τῷ ζώῳ καὶ τῷ δίπιδι. (*Ibid.*)

plit une multitude d'actes, sans qu'elle cesse d'être une et identique au milieu de toutes ces modifications, et c'est ce que nous voyons encore dans la nature, où la même force exécute mille mouvements variés, sans rien perdre de son essence.

38°. *Ensuite, si les idées se composent d'idées, (les idées élémentaires étant plus simples), il faudra que celles-ci s'affirment aussi de plusieurs, par exemple, l'animal et le bipède. Sinon, comment pourra-t-on les connaître? En effet, il y aura une certaine idée que l'on ne pourra pas affirmer de plus que d'un; ce qui ne paraît pas devoir être, puisque toute idée semble être participable^r.*

Toutes ces compositions et subordinations d'idées ne sauraient exister, parce qu'elles ne sont pas, comme Aristote l'a pensé, des substances distinctes de l'intelligence qui les a conçues, et qu'elles ne ressemblent point aux êtres réels qui sont des forces, lesquelles se distinguent par leur action et par les différences matérielle ou spirituelle, qui les subordonnent les unes aux autres.

^r Ἐπειτα δὲ εἰ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν), ἐπὶ πολλῶν δεήσει κακείνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ ἰδέα οἶον, τὸ ζῶον καὶ τὸ δίπουν. Εἰ δὲ μὴ, πῶς γνωρισθήσεται; ἔσται γὰρ ἡ ἰδέα τίς, ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλείονων κατηγορεῖσθαι ἢ ενός. Οὐ δοκεῖ δὲ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτική. (*Ibid.*)

Quant à la participation complète des idées , cette question est traitée un peu plus bas.

39°. *Les partisans des idées ont raison sous un rapport de séparer les idées , parce qu'elles sont des essences , et sous un autre , ils ont tort , parce que l'idée , suivant eux , est l'unité dans la pluralité¹.*

L'idée entre par son action dans l'essence de chaque chose , non seulement en lui donnant une forme , mais encore en la faisant exister , comme notre volonté entre aussi sous une forme déterminée dans les mouvements qu'elle produit par l'énergie qui est en elle , et par l'empire qu'elle a sur le corps qui lui est assigné.

40°. *La raison en est que l'on ne peut expliquer la nature de ces essences incorruptibles , qui existent à part des choses individuelles et sensibles. C'est pourquoi on les identifie avec les formes des choses périssables (car celles-ci , nous les connaissons) , et l'on fait l'homme en soi , le cheval en soi , en ajoutant aux objets sensibles le mot de en soi ² .*

¹ Οἱ τὰ εἶδη λέγοντες, τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτὰ, εἴπερ οὐσίαι εἰσι· τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσι. (Ibid., cap. 16)

² Αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ

Je ne dirai point avec Aristote que l'idée est ce qui est, mais je dirai qu'elle est la cause de ce qui est, ce qui est bien différent. Si l'idée était seulement, comme on le prétend aujourd'hui, la base ou la substance de ce qui est, l'idée et la réalité seraient inséparables, parce qu'il n'y a pas de substance sans phénomène, ni de phénomène sans substance; mais la réalité n'a rien d'absolu, puisque chaque terme dépend des autres termes, et qu'il est une partie intégrante du tout : aussi, dans ce point de vue, l'absolu se confond-il avec la totalité, qui n'équivaut pas à l'unité.

J'accorderai que l'idée est la synthèse du réel et de l'idéal dans le sens où la volonté l'est : car dans la volonté se trouvent réunis le subjectif et l'objectif, puisqu'il n'y a point de volonté qui ne doive avoir pour objet quelque chose qui diffère d'elle-même.

Kant avait très bien vu que la réalité ne pouvait pas être équivalente à l'idée, et que celle-ci n'avait pas sa représentation exacte dans le monde. Hegel objecte à cela que l'idée manquerait alors d'une valeur objective; mais on peut répondre que cela doit être : car si l'idée parvenait à s'objectiver complètement, il y aurait un

ἀρθαρται παρὰ τῆς καθ' ἑαυτὰ καὶ αἰσθητῆς. Πουδουν οὖν τῆς αὐτῆς τῷ εἶδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτεπέπνον, προστιθέντις τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ὅλον τὸ αὐτό. (Ibid.)

temps où elle cesserait de se développer, puisqu'elle parviendrait à acquérir une objectivité équivalente à elle-même ; si l'on dit qu'elle est infinie, et que son développement ne cessera pas, par cela même, il n'équivaudra jamais à l'idée.

Sans doute, Dieu n'est point envieux de ses perfections, et le monde qu'il a créé réalise toutes celles qui sont contenues dans son idée ; mais il faut aussi songer que ce monde-là n'était pas seul possible, et que Dieu a choisi seulement celui qui renfermait la plus grande somme possible de réalités et de perfections.

41°. *Qu'est-ce qui fait donc que l'homme est un, et pourquoi est-il un et non plusieurs, par exemple, l'animal et le bipède, surtout si l'on admet, suivant quelques philosophes, l'existence de l'animal en soi et du bipède en soi ? En effet, pourquoi l'homme n'est-il point ces choses-là mêmes, et pourquoi les hommes ne participeront-ils pas non à une seule idée, mais à deux, savoir à l'animal et au bipède ? En général, l'homme ne sera plus un, mais plusieurs, c'est à dire animal et bipède¹.*

¹ Τί οὖν ἔστιν ὃ ποιεῖ ἐν τὸν ἀνθρώπου, καὶ διὰ τί ἐν, ἀλλ' οὐ πολλὰ ; εἶεν τό τε ζῶον καὶ τὸ δίπουν· ἄλλως τε καὶ εἰ ἔστιν, ὥσπερ φασί τινες αὐτό τι ζῶον καὶ αὐτό δίπουν. Διὰ τί γὰρ οὐκ ἐκείνα αὐτὰ ὁ ἀνθρώπος ἐστὶ, καὶ εἰσονται κατὰ μέθεξιν εἰ ἀνθρώποι, οὐκ ἀνθρώπος οὐδενός, ἀλλὰ δυεῖν, καὶ ζώου καὶ δίπουντος ; ὅπως δὲ οὐκ ἂν εἴη ἀνθρώπος ἐν, ἀλλὰ πλείον, ζῶον καὶ δίπουν. (*Ibid.*, lib. VIII, cap. 6.)

Cela serait vrai, si les idées étaient des substances distinctes les unes des autres, comme les choses réelles; mais elles sont toutes identifiées avec l'intelligence divine, et elles existent là toutes à la fois, c'est à dire que l'intelligence infinie comprend par une seule intuition toutes les manières de faire participer à son essence quelque chose d'autre, et les êtres réels marquent les différents degrés de cette participation, et par cela même chaque être sera toujours un, quel que soit le degré de sa composition.

42°. *Il est évident qu'il ne peut y avoir des idées, ainsi que le prétendent quelques philosophes; car il y aura un homme périssable et un homme impérissable, et cependant on identifie par l'espèce les idées avec les choses particulières, et ce ne sont pas de purs homonymes*¹.

D'abord, il ne s'agit pas de savoir si un tel homme suffit pour engendrer un tel homme, mais il s'agit de savoir d'où vient l'essence d'homme, l'idée d'homme, en un mot l'homme, et non pas tel homme; ainsi, dans une série de termes qui

¹ Φανερόν τοίνυν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὰ εἶδη τοιαῦτα εἴα λέγουσι τινες. Ἐστὶ γὰρ ἄνθρωπος, ὁ μὲν φθαρτός, ὁ δ' ἀφθαρτος. Καίτοι τῷ εἶδει ταῦτα λέγεται εἶναι τὰ εἶδη τοῖς τοῖσι, καὶ οὐχ ὁμώνυμα. (*Ibid.*, lib. x, cap. 10.)

expriment des quantités, il ne suffit pas d'expliquer l'existence de chaque terme particulier, et de le faire naître du terme qui précède, suivant une loi donnée, mais il faut encore expliquer l'existence de la série entière, et pour cela on est bien obligé de sortir de la série elle-même, et de remonter à la fraction génératrice, qui est placée en dehors d'elle et la renferme tout entière dans une parfaite simplicité.

Ensuite, si le néant n'est pas possible, pourquoi n'y aurait-il pas un homme à jamais impérissable, du moins par son existence idéale? Et même l'homme individuel et sensible, une fois qu'il a reçu l'existence de son idée, ne doit-il pas alors toujours appartenir à l'espèce dont il fait partie; et quelle raison y aurait-il qu'il en changeât ou plutôt qu'il en sortît? L'homme et tous les autres êtres ne sont-ils que de vains phénomènes, qui apparaissent un moment sur la scène de ce monde pour rentrer ensuite, et se perdre à jamais dans la substance qui les a produits? Ne faut-il pas plutôt penser que tous les êtres étant des forces, et conservant par cela même toutes leurs impressions, iron t un jour se coordonner avec ce qui est à venir dans une autre existence, si toutefois le grand principe qu'il ne se fait rien en vain, doit s'appliquer ici comme partout ailleurs.

43°. *Il est possible que ce qui a la puissance n'agisse pas. Il ne sert donc à rien d'admettre des essences éternelles, comme le font les partisans des idées, s'il n'y a pas un principe capable de produire le changement¹.*

C'est une nécessité, pour ceux qui posent deux principes, d'en admettre un autre plus puissant; et c'en est une aussi pour les partisans des idées, parce qu'un autre principe est plus puissant².

S'il y a des idées ou des nombres, ils ne sont causes de rien, ou s'ils le sont, ils ne le sont pas du moins du mouvement³.

Il ne peut y avoir de principe supérieur à l'idée, puisqu'elle exprime l'essence et la nature de la chose; et si elle n'est pas une cause immédiate du mouvement, puisque les choses sont des forces capables de l'opérer, elle est la cause de leur existence, et par conséquent celle de leur mouvement, du moins d'une manière médiate.

44°. *Si les idées ne sont pas des nombres, il n'est pas possible, en général, qu'elles existent.*

¹ Ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. Οὐδὲν ἄρα ὕψελος, οὐδ' ἂν οὐσίας ποιήσωμεν αἰδίου, ὥσπερ οἱ τὰ εἶδη, εἰ μὴ τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν. (*Ibid.*, lib. XII, cap. 6.)

² Καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι καὶ τοῖς τὰ εἶδη· ὅτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα. (*Ibid.*, cap. 10.)

³ Εἰ δ' ἔσται τὰ εἶδη ἢ ἀριθμοί, οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μὴ, οὔτε κινήσεώς γε. (*Ibid.*)

En effet, quels seront les principes des idées ? car le nombre provient de l'unité et de la dyade indéfinie ; or, on dit qu'elles sont les principes et les éléments du nombre, et elles ne peuvent ni précéder ni suivre les nombres ¹.

Les idées n'ont d'autre principe que l'intelligence qui les produit, et elles sont supérieures aux nombres, parce qu'elles expriment la possibilité des forces simples qui composent l'univers, et que la notion de force n'équivaut pas à celle de nombre, quoique celle-ci soit impliquée dans la première, toute force devant avoir quelque chose à représenter ou à développer suivant le temps ou suivant le nombre du mouvement, d'après la doctrine même d'Aristote.

45° L'hypothèse des nombres et celle des idées considérées comme genre, ont une difficulté commune, lorsqu'on pose l'universel, celle de savoir si l'animal en soi se trouve dans l'animal, ou si celui-ci diffère de l'animal en soi ².

¹ Εἰ δὲ μὴ εἰσιν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὐδ' ὅλως οἶόντε αὐτάς εἶναι. Ἐκ τίνων γὰρ εἰσονται ἀρχῶν αἱ ἰδέαι; Ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἐστὶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου· καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι· τάξει τε οὕτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτάς, οὐδ' ὑστέρας. (*Ibid.*, lib. XIII, cap. 7.)

² Πάντων δὲ κοινὸν τούτων, ὅπερ ἐστὶ τῶν εἰδῶν ὡς γένους, συμβαίνει διαφέρειν, ὅταν τις θῇ τὰ καθόλου, πότερον τὸ ζῶον αὐτὸ ἐν τῷ ζῳῳ, ἢ ἔτερον αὐτοῦ ζῳου. (*Ibid.*, cap. 9.)

Quoique l'animal en soi diffère de l'animal existant par une diversité de nature, puisque l'un est idéal et l'autre réel; cependant l'idée existe dans l'animal réel, comme la volonté existe dans l'effort ou le mouvement qu'elle produit, malgré sa diversité de nature.

46°. *Si les idées sont des causes, pourquoi ne produisent-elles pas toujours incessamment; mais pourquoi le font-elles tantôt, et tantôt ne le font-elles pas, quoique les idées et les choses propres à la participation subsistent toujours*¹?

C'est parce que les idées sont aussi des causes volontaires, qu'elles ne produisent pas toujours et continuellement, et c'est par la même raison que les choses n'ont pas toujours existé.

47°. *En outre, nous voyons pour certaines choses quelque autre cause; car le médecin procure la santé et le savant la science, quoique la santé et la science en soi, et les choses propres à la participation subsistent toujours*².

Aussi l'idée ne fait-elle pas tout, et les choses ont-elles quelque efficacité; aussi le médecin et

¹ Εἰ μὲν γὰρ ἔστιν αἰτία τὰ εἶδη, διὰ τί οὐκ αἰετὶ γεννᾷ συνεχῶς, ἀλλὰ ποτὲ μὲν, ποτὲ δὲ οὐ, ὄντων αἰετὶ καὶ τῶν εἰδῶν καὶ τῶν μεθεκτικῶν; (*De generatione et corruptione*, lib. II, cap. 9.)

² ἔτι δ' ἐπ' ἐνίων θεωρεῖμεν ἄλλο τι τὸ αἰτιον ὄν· ὑγίειαν γὰρ ὁ ἰατρός ἐμποιεῖ καὶ ἐπιστήμην ὁ ἐπιστήμων, οὐσης καὶ ὑγείας αὐτῆς καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν μεθεκτικῶν. (*Ibid.*)

le savant peuvent-ils procurer la santé et la science, mais sous certaines conditions, lorsque les sujets sont propres à recevoir la science et la santé, et là où l'âme est pauvre, et le corps faible, tout leur savoir vient échouer; c'est donc une preuve qu'ils ne possèdent pas la science en soi, et qu'ils ne peuvent qu'aider le développement des forces soit spirituelles, soit vitales, qui existent déjà en puissance, mais qu'ils ne sauraient faire naître ces forces là où elles ne subsisteraient pas du tout.

48°. *Cependant c'est à Platon, s'il faut le dire en passant, à donner la raison pourquoi les idées et les nombres ne sont pas dans un lieu, puisque le lieu est la chose propre à la participation, soit que le grand et le petit, soit, comme il l'a écrit dans le Timée, que la matière soit la chose propre à participer aux idées.*

L'idée ne peut pas tomber dans l'espace, parce qu'elle serait séparée d'elle-même, ni dans le temps, parce qu'elle serait sujette au changement; ainsi la force volontaire qui est en moi, ou plutôt qui est moi, ne se localise pas dans le membre

¹ Πλάτωνι μέντοι λεκτίον, εἰ δὲ παρεχθάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ· εἴτε τῆς ὅλης, καθάπερ ἐν τῷ Τυμαιοῖ γέγραπεν. (*Physica*, lib. IV, cap. 2.)

qu'elle fait mouvoir, ni même dans le cerveau qui est cependant sous son empire immédiat ; s'il en était autrement, il y aurait autant de moi qu'il y a de parties dans le corps, et c'en serait fait de l'unité du moi ou de la personnalité de l'homme. Toutefois, l'idée est présente dans l'espace, mais d'une présence spirituelle, et elle fait dépendre le lieu et les choses de son action continuelle, comme nous l'expliquerons dans le chapitre, où il s'agira du mode suivant lequel les choses participent aux idées.

49°. Ceux qui ont avancé cette opinion n'ont pas fait des idées des choses où ils reconnaissent un avant et un après ; c'est pourquoi ils n'ont pas établi une idée des nombres ; or, le bien s'affirme de la substance, de la qualité et de la relation ; mais l'absolu et l'essence ont une priorité de nature sur le relatif : car le relatif ressemble à un appendice et à un accident de l'être ; en sorte qu'il ne saurait y en avoir une idée générale¹.

¹ Οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην, οὐκ ἐποίησαν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον· διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον· τὸ δὲ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι, καὶ ἐν τῷ ποίῳ, καὶ ἐν τῷ πρὸς τι· τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι· παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔσκε, καὶ συμβεβηκότε τοῦ ὄντος· ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτων ἰδέα. (*Moralia Nichomachia*, lib. I, cap. 4.)

Il y a aussi une idée des relations, parce que les idées qui émanent de l'intelligence divine, deviennent nécessairement les objets de sa volonté. Ainsi la justice, l'égalité, la paternité, ont aussi leurs idées, et tout ce qu'il y a de réel dans les relations contingentes a aussi son type dans les relations essentielles et immuables.

50°. *En outre, puisque le bien se prend en autant de sens que l'être, car il signifie la substance, comme Dieu, l'intelligence; la qualité, comme les vertus; le combien, comme la mesure; la relation, comme l'utile; le temps, comme l'à-propos; le lieu, comme la demeure, et d'autres choses semblables; il est clair qu'il ne saurait être quelque chose d'un et d'universel, parce qu'il ne s'appliquerait pas à toutes les catégories, mais à une seule* ¹.

Toutes les catégories n'expriment que les diverses faces de l'existence, et comme la raison formelle du bien consiste dans les perfections de l'existence et dans ce qui en fait un objet de désir, la force, la science et la justice réelles sont des

¹ ἔτι, ἐπεὶ τάγαθόν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι· καὶ γὰρ ἐν τῶν τι λέγεται, οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς· καὶ ἐν τῷ ποιῶ, αἱ ἀρεταί· καὶ ἐν τῷ ποσῶ, τὸ μέτριον· καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ χρήσιμον· καὶ ἐν χρόνῳ, καιρὸς· καὶ ἐν τόπῳ, δίαίτια· καὶ ἑτέρα τοιαῦτα· δῆλον ὅς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἐν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετο ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ. (*Ibid.*)

biens, et par conséquent la force, la science et la justice idéales sont aussi des biens, et comme elles ne sont que l'essence divine, considérée de diverses façons dans ses manifestations extérieures, il s'ensuit que l'idée est le bien suprême, cause de tous les biens que nous distinguons et recherchons dans la sphère de l'existence réelle.

54°. *En outre, puisqu'il n'y a qu'une science des choses renfermées dans une seule idée, il n'y aura aussi qu'une science de tous les biens; cependant à présent il y a plusieurs sciences des choses rangées dans une seule catégorie; ainsi pour l'à-propos, il y a dans la guerre, la stratégie; dans la maladie, la médecine; pour la mesure, il y a dans la nourriture, la médecine; dans les exercices, la gymnastique. Quelqu'un pourra donc être embarrassé de savoir ce que signifie l'individuel en soi, puisque l'homme en soi et l'homme n'ont qu'une seule et même raison, à savoir celle de l'homme: car, en tant qu'homme, ils ne différeront en rien, et s'il en est ainsi, ils ne différeront pas en tant que bien. Ce n'est pas non plus, parce qu'il est éternel, que le bien sera meilleur, puisque ce qui dure longtemps n'est pas plus blanc que ce qui ne dure qu'un jour¹.*

¹ Ἐτι δὲ, ἐπεὶ τῶν κατὰ μίαν ἰδέαν μίαν καὶ ἐπιστήμην, καὶ τῶν

L'idée du bien vaut mieux que tel ou tel bien particulier, parce que, en tant que cause, elle renferme dans son unité inépuisable tous les biens qui existent séparément dans la réalité, et quoique l'homme en soi et l'homme réel n'aient qu'une raison, puisque ce qui existe dans l'effet doit pour le moins préexister dans la cause, cependant l'homme en soi l'emporte sur l'homme individuel, parce que l'une de ces existences est idéale et renferme les perfections de l'autre, qui est en partie matérielle, et par conséquent sujette à toutes les imperfections de ce genre d'existence, c'est à dire au temps, à l'espace, en un mot à la limitation, et tout cela vient de ce que l'esprit l'emporte sur la matière qui lui est soumise et en dépend, comme le mouvement dépend de notre volonté qui le crée et l'anéantit à son gré.

52°. *Quels sont les biens que l'on peut regarder comme absolus? sont-ce ceux que l'on re-*

ἀγαθὸν ἀπάντων ἢ ἂν μία τις ἐπιστήμη· νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ τῶν ὑπὸ μίαν κατηγορίαν· οἷον χειρὸς, ἐν πολέμῳ μὲν, στρατηγική· ἐν νόσῳ δὲ, ἰατρική· καὶ τοῦ μετρίου, ἐν τροφῇ μὲν, ἰατρική· ἐν πόνοις δὲ, γυμναστική. Ἀπορήσεις δ' ἂν τις, τί ποτε καὶ βούλονται λέγειν αὐτοέκαστον, εἴπερ ἐν τῷ αὐτοανθρώπῳ καὶ ἀνθρώπῳ εἰς καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐστίν, ὁ τοῦ ἀνθρώπου· ἢ γὰρ ἄνθρωπος, οὐδὲν διοίσουσιν· εἰ δ' οὕτως, οὐδ' ἢ ἀγαθόν. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ ἀέδιον εἶναι, μᾶλλον ἀγαθὸν ἔσται, εἴπερ μηδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἐφημέρου. (*Ibid.*)

cherche pour eux seuls, comme la prudence, la vue, certains plaisirs et certains honneurs? Ces biens, quoique nous les recherchions pour quelque autre chose, peuvent cependant être placés au nombre des biens absolus. Ou n'y a-t-il d'autre bien en soi que l'idée? Alors l'espèce est une chose vaine. Mais si ces choses sont des biens absolus, il faudra que la raison du bien se montre la même dans tous, comme la raison de la blancheur se montre dans la neige et la céruse; or, les raisons de la prudence, de l'honneur, du plaisir, sont différentes, si on les considère sous le point de vue du bien; il n'y a donc pas de bien universel compris sous une seule idée¹.

Il n'y a d'autre bien absolu que celui qui se suffit à lui-même, et ce serait la pensée de la pensée, si cette pensée en se pensant, pensait quelque autre chose qu'elle-même, et n'était pas seulement un simple objet de désir pour le monde,

¹ Καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θεῖν τις ἂν; Ἡ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται· οἷα τὸ φρονεῖν, καὶ ὄρεσθαι, καὶ ἡδοναί τινες, καὶ τιμαί; Ταῦτα γὰρ, εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκεμεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θεῖν ἂν τις· ἢ οὐδ' ἄλλο οὐδέν, πλὴν τῆς ιδέας; ὥστε μάταιον ἔστι τὸ εἶδος. Εἰ δὲ καὶ ταῦτά ἐστι τῶν καθ' αὐτὰ, τὸν τἀγαθοῦ λόγον ἐν ἅπασιν αὐτοῖς τὸν αὐτὸν ἐμφαίνεσθαι δεήσει, καθάπερ ἐν χιόνι καὶ ψιμυμβίῳ τὸν τῆς λευκότητος· ἡμῶς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς, ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη, ἢ ἀγαθὰ· οὐκ ἔστιν, ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ιδέαν. (*Ibid.*)

mais encore une cause bienfaisante et réellement providentielle, comme elle doit d'ailleurs l'être, même dans ce système imparfait, si l'on ne veut pas que ce désir et cette harmonie viennent du hasard. Il n'y a donc rien d'absolu dans le monde : car chaque partie est coordonnée à une autre partie et au tout, et le tout n'ayant pas sa raison d'existence en lui-même, puisque les parties ne l'ont pas, est lui-même coordonné à la cause ou aux idées qui l'ont créé.

53°. *En supposant même qu'il y ait un bien qui puisse s'affirmer universellement, ou qu'il existe séparément un bien absolu, il est évident qu'il ne peut être ni réalisé, ni possédé par l'homme. Or, dans la recherche actuelle, il s'agit d'un bien semblable. Peut-être semblerait-il mieux de le distinguer par rapport aux biens qui peuvent être réalisés et possédés : car, en l'ayant comme un modèle, nous connaîtrions mieux les biens qui nous sont relatifs, et avec cette connaissance, nous pourrions les acquérir. Ce discours a bien quelque vraisemblance, mais il n'a pas l'air de s'accorder avec les sciences : car elles ont toutes pour objet un bien particulier, et tendant vers ce qui leur manque, elles négligent la connaissance du bien absolu ; cependant il n'est pas raisonnable que tous les*

artisans ignorent un si grand avantage et ne le recherchent pas ¹.

Ceci s'éloigne fort de l'opinion de Platon, qui pense que c'est le bien en soi que toute âme poursuit, en vue duquel elle fait tout, quoiqu'elle ne l'aperçoive pas distinctement et n'y croie pas d'une foi inébranlable, et que sans la possession de ce bien, toutes ses autres connaissances et tous ses autres avantages deviennent inutiles et même sont perdus pour elle. En effet, tous les biens physiques et moraux, qui existent dans ce monde, ne tendent qu'à la conservation et qu'au développement de l'existence réelle, qui ne saurait être pour l'homme le bien suprême, puisqu'elle se perd, et quand même l'humanité aurait le privilège de se traîner d'existence en existence, quelque longue et belle que fût cette série, jamais la possession de ces biens successifs et périssables n'équivaudra pour elle à la possession

¹ Εἰ γὰρ καὶ ἐν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενόν ἀγαθόν, ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὐτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ. Νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. Τάχα δὲ τῷ δοξῆσειν ἂν βέλτιον εἶναι γνωρίζειν αὐτὸ πρὸς τὰ κτητὰ καὶ πρακτὰ τῶν ἀγαθῶν· οἷον γὰρ παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες, μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῶν ἀγαθὰ. Κἂν εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν. Πιθανότητα μὲν οὖν ἔχει τινα ὁ λόγος· ἔσκει δὲ ταῖς ἐπιστήμας διαφωνεῖν· πᾶσαι γὰρ ἀγαθοῦ τινος ἐφιεμέναι, καὶ τὸ ἐνδεὲς ἐπιζητοῦσαι παραλείπουσι τὴν γνῶσιν αὐτοῦ· καίτοι βοήθημα τηλικούτον ἅπαντας τοὺς τεχνίτας ἀγνοεῖν καὶ μηδὲ ἐπιζητεῖν, οὐκ εὐλογόν.
(*Ibid.*)

immuable du bien absolu. Si l'on prétend que cette série sera infinie, je réponds qu'alors l'existence actuelle n'a plus de fin, et qu'une chose sans une fin pour laquelle elle a été créée, et à laquelle elle arrive un jour, est une chose incompréhensible à la raison, et par conséquent ne saurait exister.

54°. *Il est aussi difficile de voir à quoi servira pour son art, à un tisserand ou à un architecte, la connaissance du bien absolu, ou comment celui qui contemple l'idée, deviendra plus habile dans la médecine et dans l'art militaire : car le médecin ne paraît pas considérer la santé en soi, mais celle de l'homme, et peut-être encore plus celle de l'individu ; car il guérit l'individu¹.*

Un géomètre et un médecin, il est vrai, n'ont pas besoin de penser expressément au bien suprême, pour obtenir le bien qui résulte de la connaissance et de la pratique de leur art et de leur science, parce que l'homme étant fini peut penser à une chose sans penser à une autre, et sou-

¹ Ἄπρρον δὲ καὶ τί ὠφελήσεται ὑπάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὐτοῦ τέχνην, εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθόν· ἢ πῶς ἰατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἔσται, ὃ τὴν ἰδίαν τεθεαμένος. Φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου· μᾶλλον δ' ἴσως τὴν τοῦδε· καθ' ἑκάστον γὰρ ἰατρεύει. (*Ibid.*)

vent sans voir la liaison qui existe entre elles, et sans remarquer que l'une implique l'autre ; mais que l'homme pense ou non à l'absolu, l'absolu est toujours là qui le gouverne à son insu : ainsi, s'il n'y a point une pensée en soi, il n'y a point de pensée relative : car toute pensée, quel que soit son objet, repose nécessairement sur la conscience, et la conscience de l'homme qui s'affirme d'une manière variable et imparfaite, n'existe que par son rapport à la conscience de celui qui s'affirme perpétuellement avec une clarté parfaite, c'est à dire par rapport à *celle de celui qui est celui qui est*. De même, comme je l'ai montré au chapitre de l'existence des idées, s'il n'y avait pas une science en soi, il n'y aurait pas de science particulière, et la géométrie et la médecine ne seraient pas possibles et n'existeraient pas, parce que le fini ne se suffit point et qu'il ne saurait exister sans l'infini. En effet, la géométrie et la médecine reposent sur des définitions et des principes, par exemple, celui des causes finales, sans lequel la physiologie n'existerait pas. Mais tant qu'il y aura de l'espace et de la vie dans la nature, ces principes et ces définitions sont d'une nécessité absolue ; ils représentent les qualités et les lois de l'être dans lequel ils résident ; or, ce n'est pas l'homme qui a établi ces vérités nécessaires ; elles gouvernent et maîtrisent sa raison,

mais il ne les constitue pas ; c'est donc une lumière qu'il a reçue et qui vient d'ailleurs , et comme toutes les vérités absolues se tiennent et sont sœurs , elles s'identifient toutes avec l'idée de la science.

Je termine ici cette longue réfutation , et quoiqu'il reste encore quelques objections dans la grande morale et dans la morale à Eudème , comme elles rentrent dans les précédentes , je les laisserai de côté et n'y ferai pas de réponse. On a dû voir, par toutes ces objections , qu'Aristote ne concevait pas d'une manière complète l'absolu , et voyant que le particulier n'enfermait que l'élément de la différence , qui détruit toute espèce d'ordre et de mouvement , puisqu'il ne peut exister que pour soi seul , il fut forcé de recourir à un premier moteur et à une pensée de la pensée , dont il n'explique pas et ne pouvait pas expliquer les rapports avec le monde , puisque cette pensée ne pense qu'elle-même ou ne s'affirme qu'elle-même , et ne se pense pas comme cause du monde. Ce qui empêchait Aristote d'admettre les idées , c'était la difficulté de savoir comment le particulier pouvait sortir du général ou comment , par exemple , l'homme individuel pouvait sortir de l'homme en soi. Mais cette difficulté se serait évanouie à ses yeux , s'il avait songé que la pensée en soi , pour être une pensée parfaite ,

devait pouvoir affirmer autre chose qu'elle-même, sans rien perdre de sa perfection et de sa simplicité, puisque le fini, dans l'intelligence, participe nécessairement à sa nature infinie, et alors il aurait eu une pensée riche d'un monde idéal, et non une pensée ensevelie dans l'éternelle et stérile contemplation d'elle-même; et de cette manière, il aurait encore introduit dans la pensée souveraine la volonté ou l'attribut de l'amour et de la bonté, et guidé par une induction complète, il se serait véritablement élevé au bien suprême, où tout a sa raison d'existence et duquel tout reçoit l'être : ce qui consomme l'intelligence, puisque après l'acte d'amour qui donne la vie, il n'y a plus rien à demander ni rien à chercher.

CHAPITRE IV.

De la nature des idées.

D'après ce qui précède, il est facile de comprendre la nature de l'idée, et de voir que c'est une cause intellectuelle, qui se comprend et comprend en même temps autre chose qu'elle-même, dont elle est l'idée par conséquent, et même l'intelligence ne paraît possible qu'à cette condition : car une pensée de la pensée, ne représentant qu'elle-même, ne sort pas de l'unité, n'est donc pas divisible, et l'unité tout à fait indivisible est une unité incompréhensible pour elle-même, et ne saurait être une intelligence.

De là, il est facile de conclure que les idées ne sont pas des mots, et qu'elles ne seraient pas des mots, quand même elles ne seraient que des conceptions de la raison humaine, puisque la pensée doit exister avant l'expression, et qu'il faut avoir

une signification à donner à un mot avant de l'inventer et de l'imposer.

Il est assez remarquable cependant que des philosophes distingués de nos jours soient tombés dans cette erreur, et qu'ils aient pensé que la généralité des notions ne consistait que dans la généralité des mots, et que sans l'usage des signes, la pensée n'aurait pu s'élever au dessus des conceptions particulières. D'abord, ils n'ont pas fait attention qu'un mot n'est pas plutôt particulier que général, qu'il est seulement propre à représenter, comme tout ce qui est matériel, et que pour en faire un mot général, il faut déjà avoir la notion de généralité; ensuite, ils n'ont pas observé que ce ne sont pas les signes qui élèvent la pensée au dessus du particulier, mais que c'est la pensée elle-même ou la raison qui conçoit le général à la vue du particulier, et que c'est même en cela que consiste la grandeur de sa nature, et il est par trop absurde de vouloir que ce soient les mots, qui fassent l'universalité de certaines vérités et de certaines notions, lorsque les mots eux-mêmes n'existent que par l'acte volontaire qui les institue.

Mais on pourrait croire avec plus de vraisemblance que les idées sont les natures réelles, telles qu'elles existent, avec les ressemblances qui les rapprochent, et les différences qui les séparent ;

et en effet , lorsqu'on considère les divers objets de l'univers , il semble que ce soit une seule et même idée qui entre dans les individus de chaque classe , et leur donne à chacun sa ressemblance , de manière que l'idée serait une nature universelle , qui existerait séparément dans chaque individu , et lui communiquerait son essence ; ainsi ce serait une seule et même idée de grandeur qui rendrait les choses grandes , et une seule et même idée d'homme qui existerait dans les hommes que nous voyons , ou , pour mieux m'exprimer , ce serait une seule et même idée de grandeur et d'homme , qui deviendrait là telle grandeur particulière , et là tel homme particulier.

Mais il est facile de montrer que cet universel n'a rien d'absolu , et que les natures réelles ne sont pas les idées primitives , et n'en portent que l'empreinte.

Dans les objets , les idées se trouvent en rapport les unes avec les autres ; elles dépouillent leur caractère absolu , et leur unité va se perdre dans une unité nouvelle , où elles se trouvent identifiées d'une manière qui ne souffre plus aucune distinction réelle. Dans un homme , par exemple , les idées de vie et d'intelligence , ou de corps et d'ame , sont tellement identifiées qu'elles forment une idée nouvelle , et ne peuvent plus être réellement distinguées , comme dans le nom-

bre cinq , le nombre deux et le nombre trois sont combinés de manière qu'ils forment le nombre cinq , et ne peuvent plus être séparés ou distingués réellement sans que le nombre périsse.

En effet , dans un homme , la vie ne peut pas exister sans la raison , et la raison sans la vie : car si un homme pouvait être en vie sans posséder la faculté de penser , il y aurait , logiquement parlant , un genre qui ne serait d'aucune espèce : cet homme , en tant qu'homme , ne serait pas un pur animal , et en tant que privé de la raison , il serait un animal : ce qui est contradictoire. De plus , l'une de ces idées ne renferme pas l'autre , ou l'une n'est pas le principe de l'autre : car si elles pouvaient se produire mutuellement , là où il y aurait vie , il y aurait aussi conscience et raison , ce qui est contraire à l'expérience ; et à son tour , la raison n'est pas le principe de la vie , puisqu'elle lui est en quelque sorte superposée , et qu'elle en dépend , l'intelligence dans l'homme ne pouvant s'exercer sans la sensibilité.

C'est là un des nombreux arguments que les Thomistes opposaient aux Scotistes , pour prouver que les natures réelles ne sont point universelles : car , disaient-ils , puisque les idées , ou , pour parler leur langage , les degrés métaphysiques ne peuvent pas être distingués réellement ou actuellement , il s'ensuit que les natures ne

peuvent pas être distinguées réellement des individualités, et qu'elles sont réellement individuelles ou particulières. Il faut toujours, pour comprendre ces raisonnements, se rappeler que la distinction réelle est celle qui existe entre deux choses, dont l'une n'est pas réellement l'autre.

On peut alors demander d'où viennent les ressemblances, qui se trouvent entre les individus d'une même espèce, puisque toutes les idées, qui constituent les individus, sont tellement identifiées les unes avec les autres, qu'elles forment des choses singulières; cette ressemblance vient précisément de ce que toutes les choses d'une même classe ont été faites en vue d'une seule idée, comme toutes les maisons se ressemblent, parce qu'elles ont toutes été construites sur le même modèle, qui est l'idée de l'architecte; comme encore tous les nombres se ressemblent par la quantité discrète, qui se trouve en tous et fait leur nature, et diffèrent par l'extension de cette quantité ou les unités qui les composent.

Cette ressemblance des choses a servi à Platon pour démontrer que les idées ne consistent pas dans les natures réelles.

Si l'idée consiste dans la nature d'une chose, ou si elle repose dans cette chose, elle perdra encore son caractère absolu, et sa pureté sera altérée, parce qu'elle aura quelque chose de com-

mun avec le sujet, c'est à dire avec la matière où elle réside, et comme toutes ces idées ou natures se ressemblent, il faudra chercher la cause de cette ressemblance et poser par conséquent une nouvelle idée, et si cette dernière a encore quelque chose de commun ou si elle a quelque ressemblance, il faudra en admettre une nouvelle, et ainsi de suite à l'infini ; mais on ne peut aller à l'infini, parce qu'on demande la cause ou la raison de ces ressemblances et non leur génération ; comme pour le mouvement, il ne suffit pas de dire qu'un mouvement naît d'un autre mouvement, et celui-ci d'un autre, et ainsi de suite à l'infini : car on demande la cause du mouvement et non l'enchaînement des mouvements, et il faut que cette cause soit hors des mouvements et produise le mouvement lui-même. Il faut de même que l'idée soit au dessus des natures réelles, et qu'elle les produise, sans tomber elle-même dans ces rapports de ressemblance, qui changeraient son essence en lui faisant perdre son caractère absolu. C'est le même raisonnement que Platon emploie au dixième livre de sa République, pour montrer que l'idée est absolument une et plane au-dessus de la sphère du relatif ou au dessus de la nature. « *Quant à Dieu, dit-il, soit qu'il l'ait voulu, soit que ç'ait été une nécessité pour lui de ne pas faire plus qu'un seul lit*

essentiellement, il n'a fait qu'un seul lit, celui-là même qui est proprement le lit ; mais il n'a pas produit deux ni plusieurs lits, et il n'en produira jamais, parce que s'il en faisait seulement deux, il en apparaîtrait un nouveau, qui serait l'idée de chacun de ces deux lits, et ce serait celui-là qui serait proprement le lit et non les deux autres. »

En effet, l'idée ou l'essence d'une chose ne peut être qu'une absolument : car, s'il y en avait seulement deux, où elles seraient identiques ou elles seraient différentes ; si elles étaient identiques, elles n'en feraient plus qu'une seule ; si différentes, il y aurait une essence double qui ne serait plus compréhensible, puisqu'on pourrait penser la même chose d'une manière et d'une autre ; ainsi, il n'y a qu'une idée de triangle, qu'une idée d'homme, qu'une idée de planète, et les planètes, les hommes, les triangles, qui existent et que nous voyons, ne sont point des idées.

Les idées ne sont pas non plus des pensées de l'ame. Le mot de pensée peut avoir deux sens différents : il peut signifier l'acte de la pensée ou la conscience, et ce qui est l'objet de la conscience ou ce qui fait le fond de la connaissance.

Lorsqu'un être, comme l'homme, est doué d'activité et de conscience, il peut dire au premier acte qui le manifeste à lui-même, *moi est*

moi, et comme être libre se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, et, à titre de force, se connaître bien mieux que toutes les forces de la nature, puisqu'il se saisit immédiatement dans l'acte libre qu'il crée, tandis qu'il n'atteint les forces extérieures qu'au moyen de ses sensations, qui ne peuvent représenter exactement tous les mouvements rapides et multipliés qui ont lieu dans ses organes.

Ainsi la conscience fait connaître au moi et lui-même et ses diverses affections, et si l'idée était un acte de conscience ou une pensée, il faudrait que tout ce qui participe à l'idée participât aussi à la conscience ou à la pensée, puisque de la pensée seule il ne peut sortir que la pensée; il faudrait alors qu'il n'existât que des êtres pensants, c'est à dire des êtres qui eussent la conscience de ce qui se passe en eux; mais il est évident que tout ce qui existe n'est pas doué de la faculté de se représenter et de connaître ce qui se passe en lui, et quoique tous les êtres soient des forces, toutes ces forces cependant ne sont pas spirituelles et ne sont pas libres ou en rapport avec elles-mêmes. Elles agissent, il est vrai, et tous leurs actes tendent à une fin, mais elles y tendent fatalement; elles portent leurs lois ou leurs modes de développement avec elles-mêmes, et ne peuvent s'en écarter; et il n'y a que

l'homme qui ait le privilège de violer sa loi, parce que seul il a conscience de ses actes, et que seul il est libre et n'est pas entraîné invinciblement. Par là se trouve réfutée l'opinion de ceux qui ont voulu que les idées fussent des inductions du moi, sans se demander si le moi pouvait en faire et sortir de lui-même.

Ainsi ; lorsque je pense la substance, la cause, je pense la cause et la substance intellectuelle, et ce sont des notions pour moi ; mais il ne m'est pas permis de transporter ces notions hors du moi, et de les appliquer aux choses extérieures, et d'en faire des substances intellectuelles et des causes volontaires.

C'est ainsi que Platon démontre, au moyen de la participation, que la nature entière serait idéalisée, si l'idée était une pensée ou un acte de l'ame ; mais il faut encore présenter le même raisonnement d'une autre manière, afin de le rendre plus compréhensible.

Lorsqu'on dit que l'idée est un acte de l'ame, on entend par là qu'elle est la forme de la pensée ; or, si elle est seulement la forme de la pensée et non son objet, elle naîtra et disparaîtra avec les pensées actuelles qui y répondent ; en sorte que c'est l'idée qui est dans la dépendance de l'ame, et non l'ame qui est dans la dépendance de l'idée, et de là il s'ensuit encore que les choses

elles-mêmes sont subordonnées à l'ame et n'existent que par elle ; arrivée à ce terme, il est naturel à l'ame de se faire illusion , et de croire que c'est elle qui crée tout , les choses et les idées ; tout devient alors pensée pour elle , et lorsqu'elle érige sa manière de voir en système , ce système prend dans la philosophie le nom d'idéalisme subjectif.

Ainsi , la pensée de l'ame est une connaissance relative , puisqu'elle dépend de son objet , et que cet objet n'est pas toujours présent à l'ame ou ne lui est pas intimement uni.

En effet , l'objet de la conscience est une intuition sensible ou une intuition intellectuelle.

L'intuition sensible dépend des organes du corps et des choses extérieures , et lorsque ces deux dernières conditions manquent , l'intuition sensible ou la sensation n'existe pas. Ensuite, quoique l'intuition sensible nous fasse connaître la nature et les propriétés des choses, cependant elle ne nous révèle les qualités que relativement à l'ame, où la chose a sa représentation et sa vérité ; mais ces qualités ne nous découvrent pas la nature intime ou la substance même ; autrement nous serions capables de construire la chose , comme nous sommes capables de construire le triangle, dont nous connaissons la nature intime. Ainsi la lumière et la chaleur nous font connaître

les propriétés du feu ; mais, malgré cette connaissance, nous ne laissons pas d'ignorer la substance du feu, et ces représentations de l'ame ne suffisent pas pour nous faire produire le feu lui-même.

L'intuition intellectuelle ou la notion nous rapproche davantage de l'idée et de la connaissance absolue : car elle nous fait connaître le général ou la possibilité infinie de toutes choses, la possibilité, dis-je, et non la réalité, et pour affirmer cette dernière qualité, il nous faut une intuition sensible ; ainsi, la notion générale de triangle nous montre la possibilité de tous les triangles, et nous donne la loi suivant laquelle nous pouvons les construire dans notre imagination : ainsi encore, la notion de force nous révèle les lois que doivent suivre les corps dans leurs divers mouvements ; mais qu'il existe des triangles et des corps, c'est ce que nous ne pouvons savoir que par l'expérience, en sorte que la connaissance du général ne suffit pas pour nous donner celle de l'existence du particulier, et qu'au contraire l'idée étant une cause et produisant tout ce qu'il y a de réel dans les choses, les connaît immédiatement par la dépendance où elles se trouvent par rapport à elle.

Ainsi, les notions générales apparaissent toujours dans l'ame mêlées aux intuitions sensibles.

et pour en faire des intuitions intellectuelles, nous sommes obligés de les abstraire de nos sensations ; c'est alors seulement que nous pouvons en faire des objets de notre contemplation et que nous pensons le triangle en soi et l'homme en soi ; mais cet objet général existe-t-il réellement dans notre pensée, et pouvons-nous légitimement le séparer de l'intuition sensible ? L'école conceptualiste prétend que nous n'avons pas le droit de le faire, et que nous n'obtenons par l'abstraction qu'une pensée vide, qu'une forme vaine sans matière ; mais cette école n'a pas vu qu'une pensée vide était inintelligible, et qu'il y avait nécessairement quelque chose au fond de toutes nos pensées les plus abstraites et les plus générales, et que ce quelque chose ne pouvait être que l'idée elle-même, qui devient aperceptible pour l'âme, et forme ce qu'on appelle une de ses conceptions. La fameuse distinction entre penser et connaître n'est donc pas aussi fondée ni aussi solide qu'on le croit dans cette école ; car, si le néant ou le faux n'est point intelligible, il s'ensuit que l'on pense toujours quelque chose qui existe au moins dans l'âme, et qu'on en a nécessairement quelque connaissance ; mais pour aller de cette pensée à l'existence de son objet, il faut connaître les lois du possible et l'état actuel de l'univers, et comme cette dernière connaissance

n'est pas donnée à l'homme, il arrive souvent que sa pensée réalise des chimères ou les vains fantômes de son imagination. Ainsi, il est vrai de dire qu'il s'en faut remettre à l'expérience pour savoir si une chose existe réellement, qu'elle est presque toujours le guide fidèle de l'homme, et que même sans elle il ne saurait s'élever aux notions générales, ni à plus forte raison à la connaissance des idées ; mais il faut ajouter qu' aussitôt les conditions de l'expérience remplies, la raison intervient et dit à l'homme, par exemple, que là où il y a deux choses semblables, il n'y a pas d'essence, que l'essence est une, et que la pluralité n'est possible que par le moyen de l'unité.

Toutefois cette dépendance, où l'intelligence se trouve des sens et de l'expérience, montre que la conception n'est pas l'idée elle-même, et qu'elle n'en est qu'un reflet, qui est plus ou moins pur et distinct, suivant que la raison divine illumine plus ou moins la raison humaine ¹.

Puisque les choses et les pensées existent d'une

¹ C'est pour cela que Malebranche disait que nous voyons les choses en Dieu ou dans les idées, et que Leibnitz pensait que les attributs de Dieu ou les idées fondaient les notions simples que nous avons des choses ; l'être, la puissance, la connaissance, la durée, prises absolument, étant en lui et n'étant dans les créatures que d'une manière limitée.

x manière relative et imparfaite, et qu'elles n'ont pas une existence indépendante, elles ne sont pas les idées, qui planent par conséquent sur l'âme et sur la nature; mais les choses et les pensées
x représentent les idées, et de cette manière nous pouvons les connaître, et quoique cette connaissance soit encore obscure et ne nous révèle pas toute leur nature, cependant elle nous assure de leur existence, et même nous donne déjà les vérités nécessaires qui sont des lois et des principes pour l'esprit humain, comme elles sont Dieu même, prises substantiellement. « *Élevons-nous donc, dit Proclus, des principes divisibles aux principes indivisibles de la nature, qui n'a pas la puissance de penser ce qui la domine : car la nature non seulement ne pense pas, mais encore elle ne raisonne pas et n'imagine pas; puis des formes naturelles, élevons-nous jusqu'aux êtres intelligibles qui planent sur elles, puisqu'ils sont les actes et les produits de l'âme intelligente, suivant la manière de voir de Socrate, qui a dit qu'ils naissaient dans l'âme et en étaient en quelque sorte les conceptions; enfin des pensées de l'âme, élevons-nous jusqu'aux êtres vraiment intelligibles : car ceux-ci peuvent être réellement la cause de tout ce qui existe, et non ceux qui sont seulement des pensées; en sorte que si l'esprit créateur est le père du monde, par l'être*

intelligible qui est en lui, il fait tout exister : par la vie, il fait seulement vivre, et par l'intelligence, il fait seulement penser. Ce ne sont donc pas les êtres pensants qui sont les principes des choses, mais les êtres pensés, afin qu'ils soient la cause de ceux qui ont la faculté de penser et de ceux qui ne l'ont pas : car l'être est un attribut général et la pensée ne l'est pas. Les pensées de l'ame ne précèdent donc pas les idées ; mais ce sont leurs objets qui sont les causes premières, et produisent partout l'être, l'unification et la perfection ¹.

42

¹ Commentaire sur le Parménide, liv. IV, page 154.

CHAPITRE V.

De quelles choses il y a des idées.

Lorsqu'il s'agit de désigner les choses dont il y a des idées, Socrate ne craint pas d'affirmer qu'il existe des idées du bon, du beau, du juste, de la ressemblance et de la dissemblance, mais il hésite à l'égard des choses qui lui semblent méprisables, comme un cheveu, un brin de paille et autres objets semblables, et il n'ose affirmer qu'il en existe des idées ; aussi Parménide lui fait-il entendre que, lorsqu'il aura mieux approfondi cette question, il n'hésitera plus d'admettre des idées de chaque chose, quelque petite et quelque abjecte qu'elle puisse paraître.

En effet, tout ce qui existe et renferme quelque perfection et un élément différentiel qui le distingue de tout le reste, doit avoir son idée, puisqu'il n'a pu se produire lui-même, qu'il ne

peut se conserver lui-même, et qu'il n'a pu être produit et ne peut être conservé d'une manière aveugle ou sans une cause intelligente et exemplaire; ainsi, ce brin de paille que l'homme dédaigne et foule aux pieds, a son idée, qui l'a rendu possible, qui l'a créé et lui a assigné sa place et son utilité dans l'ensemble des choses; et, lorsqu'il est emporté par le vent, il y a une providence qui le suit dans ses divers mouvements, jusqu'à ce que, décomposé par l'action de la pluie et des éléments contraires, ses parties constituantes aillent se joindre à d'autres et former un nouveau corps, qui aura aussi ses lois et sa destinée. Il n'y a donc rien de négligé dans la cité de Dieu, rien qui échappe à son action universelle, et s'il y avait la moindre chose qui existât par elle-même et n'eût pas son idée, cette simple chose serait une limite à la puissance divine et détruirait son infinité¹.

Après ces réflexions générales, il faut entrer dans le détail des choses qui ont leurs idées, et chercher s'il y a des idées des ames raisonnables, et s'il y en a une ou plusieurs; s'il y a des idées

¹ Tout cela est fondé sur l'axiôme que le fini ne se suffit point à lui-même, et que nul être fini, par conséquent, ne renferme en lui-même la raison de son existence; l'infini est donc absolument nécessaire: or, l'infini, c'est l'idée; tout être fini ou tout ce qui existe a donc son idée.

des ames privées de la raison, des natures réelles, des corps, des parties, de la matière, des accidents essentiels, enfin des arts et des maux.

Puisque la raison humaine ne peut point engendrer les idées, et que ses conceptions n'en sont qu'une représentation, il faut qu'il existe une idée indivisible, qui soit la cause de toutes les ames raisonnables; aussi Platon appelle-t-il l'ame la première chose engendrée. Il existe donc dans la raison suprême une idée, qui comprend dans sa simplicité toutes les ames raisonnables, et c'est cette idée qui les gouverne et constitue la cité des esprits, à qui elle prête et communique également sa lumière, mais cette lumière n'est point réfléchie ni appliquée de la même manière par tous les esprits; c'est ce qui fait la seule différence qui existe entre eux, et c'est ce qui fait aussi qu'il y a de l'ordre et de la subordination parmi les ames raisonnables.

Ainsi, l'idée de justice laisse tomber sa lumière dans toutes les ames raisonnables; mais les unes la reçoivent avec joie, s'appliquent à l'éclaircir, et la prennent pour guide dans toutes leurs actions; les autres au contraire la négligent et la laissent ensevelie dans les profondeurs de leur conscience, où elle jette à peine de pâles reflets, parce que dominées par les sens, elles ne s'attachent pas à nourrir et à fortifier ses clar-

tés primitives , et il en est de même de toutes les idées.

Cette idée , quoiqu'elle soit parfaitement une , est cependant une multiplicité , mais une multiplicité actuelle , parce qu'elle renferme comme cause , dans un degré éminent , toutes les perfections des ames raisonnables , c'est à dire l'intelligence et la liberté.

Les ames des animaux sont privées de raison , mais elles sont douées de perception et de sentiment , et par conséquent elles ont des sensations et des désirs ; et comme il est impossible de concevoir la naissance et la destruction naturelle d'une ame ou d'une forme substantielle quelconque , il faut qu'il y ait aussi une cause de l'existence et de la durée des ames sensibles , et cette cause immuable ne peut être que l'idée : car l'idée seule ne change pas , parce qu'elle existe dans l'intelligence qui n'est pas soumise au temps ; et c'est ce que nous observons à quelque degré dans notre propre ame , où les notions générales et les actes volontaires ne sont pas entièrement soumis aux conditions temporelles , puisqu'ils restent toujours les mêmes et reviennent toujours les mêmes à chaque contemplation intellectuelle , et où il n'y a que les sensations et les mouvements organiques , qui par leurs

apparitions et leurs défaillances, tombent sous la succession et sous l'empire du temps.

En descendant ainsi l'échelle des ames, on arrive jusqu'aux êtres simples ou unités de force, qui composent la matière. Comme ces êtres simples ont une tendance à l'action ou au mouvement, ils ont quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit, et on peut les concevoir à l'imitation des ames, et par conséquent ils ont aussi leur idée qui existe dans l'intelligence suprême.

Le corps n'est qu'un assemblage d'unités de force, il forme par conséquent un tout, et sous ce rapport, il semble qu'il n'en existe point d'idée; mais tous les corps sont plus ou moins organisés, et ceux qui le sont de la manière la plus parfaite, sont des êtres à trois foyers d'action principaux, liés entre eux par des canaux et des fluides qui y circulent, afin que toutes leurs parties soient dans un rapport perpétuel et constant.

C'est cette harmonie surtout qui témoigne d'une intelligence, siège de l'harmonie universelle, et les corps les plus simples comme les plus composés ont aussi par conséquent tous leurs idées.

Chaque partie doit de même avoir son idée, puisque chaque partie est un organe qui, a sa

forme particulière et son action spéciale dans la vie totale de l'individu.

Mais la matière a-t-elle aussi son idée ? je parle ici de la matière première : car j'ai déjà montré que la force ou la forme de la matière n'existait qu'en vertu de sa cause idéale.

Lorsqu'on dépouille la matière de son attribut fondamental, de la force, c'est à dire de ce qui fait que l'externe est représenté dans l'interne, on la conçoit alors comme quelque chose de simple et d'uniforme, comme une possibilité indéfinie, capable de recevoir toutes les formes.

Mais puisque la matière première n'est qu'une possibilité, et qu'elle a besoin de la forme pour être une chose propre à représenter quelque chose, c'est à dire propre à recevoir la vie, elle est loin d'équivaloir, malgré sa simplicité, à l'idée, qui étant une actualité pure et ne contenant rien de possible, ne peut être perfectionnée par quelque forme que ce soit. La matière première n'est donc pas, comme on l'a pensé et le pense encore, le principe naturel et divin des choses, et elle a été formée, ainsi que tout le reste, sur un modèle idéal.

Il doit aussi y avoir des idées des accidents essentiels, tels que l'un, l'autre; le semblable, le dissemblable; l'égal, l'inégal, et autres accidents de ce genre : car l'unité suprême n'étant

point une unité absolument indivisible, mais une intelligence et une volonté, elle se pense, comme il a été dit maintes fois, et en se pensant, elle pense aussi quelque chose d'autre ; or, ce qui est pensé ressemble nécessairement à ce qui pense, et par cela même, il implique l'élément de la différence, parce que toute cause, soit intellectuelle soit sensible, doit avoir dans sa génération un élément différentiel, afin qu'elle ne se reproduise pas elle-même, ce qui est d'ailleurs impossible ; ainsi, il existe une idée de la ressemblance et même de la dissemblance, qui, dans l'intelligence infinie, ne détruit pas l'unité et n'opère point de séparation. Dans le monde sensible, la ressemblance unit le semblable au semblable, et la dissemblance les distingue l'un de l'autre, en conservant à chacun sa nature et ses propriétés ; de là l'ordre et la diversité qui règnent dans l'univers.

La justice, dans son sens le plus général, n'est que la conservation de l'essence de chaque chose et la liberté laissée à son développement naturel, en sorte que chaque idée conserve son caractère et produit les effets qu'elle doit produire. Ainsi, la grandeur ne fait point les choses petites, et la petitesse ne les fait point grandes ; la ressemblance ne les distingue pas, et la dissemblance ne les unit pas, et comme les idées réalisées ne sont

que des forces et des rapports de forces, c'est la justice aussi qui fait que nulle force ne peut perdre son caractère essentiel, ni même être influencée par une autre, de manière à en être altérée dans sa nature et ses propriétés, une chose ne pouvant être telle et ne pas être tellé en même temps. C'est donc une loi pour tous les êtres de respecter mutuellement leur nature et leur développement, et cette loi s'observe partout, sauf dans la société, où l'homme, égaré par ses passions, cherche quelquefois à arrêter le développement de ses semblables; mais il est bientôt ramené à l'ordre par la souffrance ou par les peines, de manière que l'idée de justice ne fait pas non plus défaut dans le règne moral, et même c'est là surtout que sa puissance souveraine et inflexible se manifeste, et brille d'un éclat particulier et à jamais admirable.

La beauté, comme la justice, doit aussi avoir son idée : car la beauté n'est autre chose que le développement harmonique dans la triplicité¹; ainsi, lorsque l'étendue se développe harmoniquement par rapport à trois points, la vie par rapport à trois organes, le discours par rapport à une proposition, vous avez une figure, une

¹ Voyez sur ce sujet une dissertation sur le Beau, que j'ai présentée à la Faculté des lettres, en 1835.

plante, un animal, un ouvrage d'éloquence ou de poésie, qui sont parfaitement beaux ; toutefois, la beauté absolue ne réside pas dans l'univers ; sans doute il nous ravirait d'une surprise ineffable, si nous pouvions le contempler dans son ensemble ; mais enfin il n'est point la beauté absolue, puisqu'il change, et que sa beauté n'est qu'un renouvellement perpétuel, et il faut aller chercher l'idée de beauté dans la souveraine intelligence, qui renferme l'univers actuel avec son état passé et futur, et non seulement cet univers, mais encore une infinité d'autres également possibles, en sorte que là se trouve la plus grande variété dans la plus grande unité, et par conséquent la plus grande harmonie, c'est à dire la beauté absolue.

Il faut maintenant venir à la question du mal, si souvent et si longtemps agitée, et voir s'il en existe aussi une idée, ou, en d'autres termes, s'il existe un principe du mal.

Il y a deux espèces de mal : le mal physique ou la souffrance, et le mal moral ou l'erreur et le vice. La souffrance provient de la rupture et du manque de l'équilibre entre les différentes parties du corps, et l'erreur et le vice naissent de l'insubordination de l'homme à sa loi, qui est la vérité et la vertu. Lorsque l'homme s'écarte de la vérité ou qu'il ne l'embrasse qu'en partie, il y a alors erreur ou défaut intellectuel en lui ; lors-

qu'il laisse ses passions devenir prédominantes , et qu'il sacrifie tout à son intérêt et à son plaisir, il y a vice ou défaut moral en lui, et comme son ame est unie à un corps, ces erreurs et ces vices , engendrent les maux physiques dans ce corps par l'action de ses organes , que son intelligence gouverne mal ou que ses passions exagèrent , en sorte que son corps , qui est lié à ceux de l'univers, est en proie au désordre et à la corruption , parce qu'il n'est plus en état de supporter la réaction salutaire des forces de la nature.

L'erreur, le vice et la souffrance sont donc des privations et n'ont rien de réel ni de positif : car l'erreur seule ou l'erreur en soi est intelligible, et par conséquent insaisissable pour l'esprit , et lorsqu'elle existe, elle se trouve toujours impliquée dans quelque chose de réel , qui n'est point la vérité entière , mais qui est encore quelque vérité ; le vice seul à son tour ne peut exister , et le crime le plus odieux , qui n'est que le fruit des passions , repose encore sur quelque chose de bon , c'est à dire sur la personnalité, qui s'est faite un moment le centre de tout ; enfin, la souffrance seule n'est pas possible ; puisqu'elle n'exprime que la prédominance qu'un ou plusieurs organes ont prise et exercée aux dépens des autres ; ainsi le mal résulte d'un défaut de convenue et d'harmonie ; il n'a rien de réel en soi ,

x il n'y a donc pas d'idée du mal , et toute idée en se réalisant se manifeste dans la substance , qui est la force , et dans l'ordre , qui est le lien et l'accord de toutes les forces , et la substance et l'ordre sont quelque chose de réel que l'esprit admet , parce qu'il le comprend , tandis que leurs contraires sont tout à fait inadmissibles , parce qu'il ne les comprend pas.

Cependant Leibnitz reconnaît un mal métaphysique qui consiste dans l'imperfection , et il en place l'origine dans la région des vérités éternelles ; mais j'observerai que la limitation ou le fini des choses n'est pas un mal , parce qu'il rend l'univers possible ; mais ce qui est un mal , c'est la tendance du fini à sortir de ses bornes et à ne pas se soumettre à sa loi ; au reste , Leibnitz n'admet qu'une cause purement idéale , et non une cause efficiente du mal , et alors son opinion revient à la mienne , puisque l'idée est une cause efficiente et va toujours au positif.

Puisqu'il n'y a point d'idée du mal , et que l'idée existe dans l'entendement divin , on peut demander si Dieu connaît le mal , et comment il le connaît ; je répondrai que la connaissance du mal étant un bien , Dieu le connaît , et que le mal étant une privation , Dieu le connaît par l'idée opposée du bien , comme nous-mêmes nous con-

naissions un monstre en le comparant au type dont il s'écarte.

Il n'entre pas dans mon plan d'examiner pour-quoi Dieu a permis que le mal existât dans son ouvrage par les êtres libres qu'il y a placés, et je renvoie pour cette question à la *Théodicée* de Leibnitz, où il est supérieurement montré que la souveraine bonté a préféré cette série de phénomènes, et que l'univers qui existe est le meilleur entre tous ceux qui étaient possibles, parce qu'il renferme le plus de réalités, combinées dans le meilleur ensemble et avec le plus de variété.

Enfin, pour ce qui concerne les arts, il est facile de comprendre qu'il n'en saurait y avoir des idées, parce que les ouvrages des artistes consistent dans de certaines combinaisons, qui supposent déjà la matière donnée et la forme essentielle connue, et tous les chefs-d'œuvre qu'enfante l'imagination de l'homme, et auxquels il prodigue son admiration, quelque beaux qu'ils paraissent, ne laissent pas de manquer de vie, et d'être de vaines formes, qui n'ont pas en elles le principe de leur changement, et dont par conséquent il n'existe point d'idée.

4255

CHAPITRE VI.

De la relation des idées entre elles.

Cette question est une des plus graves et des plus difficiles que l'on puisse agiter, à savoir quelle relation existe entre les idées, et comment elles se distinguent de l'essence d'où elles émanent.

Proclus est le premier philosophe, que je sache, qui ait abordé cette question et ait cherché à la résoudre; il a très bien vu que les idées étant absolues, et que chacune ne relevant que d'elle-même et n'appartenant qu'à elle-même, elles ne pouvaient avoir d'autre lien et d'autre rapport que ceux de l'identité: *Car, dit-il, dans le monde réel, le semblable est semblable au semblable, et l'égal est égal à l'égal, et les choses semblables et égales entre elles sont pour le moins au nombre de deux; mais dans le monde idéal, il*

*n'y a qu'une ressemblance et qu'une égalité, et elle est d'elle-même et non pas d'une autre chose; elle n'existe pas dans des choses distinctes et dépendantes, mais en elle-même : en effet, chaque idée, par sa nature, a son essence en elle-même; elle est simple, elle est elle, et n'est pas dans un autre*¹.

Dans le moyen âge, Gilbert de la Porée, évêque de Poitiers, admit une distinction réelle entre les attributs ou idées et l'essence divine, et il prétendait que les attributs étaient les accidents de l'essence; mais cette opinion, qui tendait à détruire la simplicité de l'essence divine, fut condamnée par le concile de Reims, en 1148.

Dans le siècle suivant apparut la célèbre distinction de Scot, qu'il appelait non seulement *actuelle*, mais encore *formelle*, et qu'il faisait dériver *de la nature de la chose*; *actuelle*, parce qu'elle est dans la chose avant toute conception de l'entendement; *formelle*, parce qu'elle n'existe point entre des choses qui existent séparément, mais entre des modes; enfin, dérivant *de la na-*

¹ Ἐνταῦθα μὲν γὰρ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ὅμοιον, καὶ τὸ ἴσον τῷ ἴσῳ ἴσον, καὶ δύο πράγματα ἐστὶ τοῦλάχιστον τὰ ὅμοια καὶ τὰ ἴσα ἀλλήλοις· ἐκεῖ δὲ μία ἡ ὁμοιότης καὶ μία ἡ ἰσότης, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς οὐσα καὶ οὐκ ἄλλου τινός· οὐδὲ ἐν διηρημένους οὐσα καὶ ἀπηρημένους, ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ· τοιοῦτον γὰρ ἐκάτερον τῶν εἰδῶν, οἷον ἐν ἑαυτῷ τὴν οὐσίαν εἶχειν ἰδρυμένην, καὶ οἷον μοναδικὸν εἶναι, καὶ οἷον αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ ἐν ἄλλοις.
(Commentaire sur le Parménide; liv. IV, page 199.)

ture de la chose, parce qu'elle a lieu entre des choses dont le concept formel de l'une n'enveloppe pas le concept formel de l'autre.

Cette opinion était opposée à celle des Thomistes, qui n'admettaient qu'une *distinction virtuelle*, capable de fournir à notre esprit des notions distinctes de chaque attribut ou de chaque idée.

En effet, une distinction formelle ne saurait subsister dans l'essence primitive, parce que tout ce qui est formel entraîne nécessairement une différence d'essence, et il y aurait autant de formalités ou d'essences qu'il y aurait d'idées, et l'on aurait alors un dieu justice, un dieu ressemblance, un dieu homme, un dieu animal, et l'on retomberait dans toutes les erreurs du paganisme.

Pour comprendre que la distinction virtuelle est la seule admissible, il faut observer qu'il y a deux espèces de relation, celle de quantité, comme le double, la moitié, et celle de qualité ou d'action, comme la relation de père et de fils; mais la première espèce de relation, purement accidentelle, ne saurait exister entre les idées qui sont des essences; il ne reste donc que la seconde, avec cette différence que l'acte de l'intelligence suprême, qui produit les idées, ne sort point de l'intelligence, et que la pensée en soi se pense elle-même, en sorte que le produisant et le produit, ou l'intelligence et l'intelligible, sont

ici une seule et même chose , une seule et même nature diversement comprise, et pouvant se communiquer sous différents rapports et de différentes manières. Il arrive quelque chose de semblable dans notre ame , qui est aussi son objet immédiat interne, puisque les choses extérieures ne peuvent agir directement sur elle , et je dirai avec Leibnitz, en changeant quelque chose à son langage, que l'ame est un petit monde où les notions distinctes sont une représentation des idées ou de Dieu, et où les notions confuses ou les sensations sont une représentation du monde. Ainsi, les perfections extérieures se trouvent aussi identifiées dans l'ame, puisque c'est toujours la même ame qui représente diverses choses , et si elle n'était point bornée par le corps , qui fait son point de vue et l'empêche d'embrasser l'universalité des choses, et si, au lieu d'avoir de simples représentations, elle avait des idées, elle connaîtrait tout dans son essence, elle serait Dieu.

Peut-être objectera-t-on que l'idée de justice n'est point celle de beauté, et que l'idée d'homme n'est point celle d'animal , parce que toutes ces idées se présentent à notre esprit sous des conceptions distinctes et différentes , et que, comme nous pouvons les définir , elles ne peuvent être identifiées les unes avec les autres , pour ne former qu'une seule et même essence.

Toutes ces définitions proviennent de l'imperfection de notre esprit , qui ne peut embrasser à la fois par une seule intuition toutes les perfections de l'essence divine , et ne peut même arriver à la connaître qu'en la contemplant dans ses effets ; mais la diversité des définitions n'indique qu'une diversité d'effets et non une diversité de cause et d'essence ; ainsi la diversité des actes de l'ame humaine nous force bien de distinguer et de définir les facultés dont ils proviennent , mais cette distinction n'entraîne point la division de l'ame elle-même ; elle reste toujours une et identique au milieu de tous ses actes , et c'est toujours la même ame qui sent , veut et comprend.

CHAPITRE VII.

De la manière suivant laquelle les choses participent aux idées.

Platon, dans son *Phédon*, s'était contenté de dire que la beauté absolue rendait une chose belle par sa présence ou sa communication, et qu'en général la cause de chaque phénomène était sa participation à l'idée, ou à l'essence propre à chaque classe à laquelle il appartient ; mais il n'avait rien affirmé sur le mode de cette participation. Dans le *Parménide*, au contraire, il expose deux théories qu'il réfute, et il commence par démontrer que les idées ne se communiquent aux choses ni en partie ni en totalité.

Et d'abord, l'idée n'entre pas en totalité dans les choses : car elle est essentiellement une et ne peut se diviser ou perdre son unité sans cesser d'être, et si elle se communiquait en totalité aux choses, elle existerait à l'état de division et se-

rait séparée d'elle-même, ou bien il n'y aurait qu'un seul objet qui fût possible, et cet objet serait l'idée, ce qui est impossible, puisque l'idée ne saurait se reproduire elle-même. Si, par exemple, l'idée, ou l'essence, qui constitue l'homme en soi, passait tout entière dans chaque homme, elle existerait séparément dans plusieurs individus distincts, et elle tomberait dans une espèce de division avec elle-même, ce qui est impossible, puisque l'idée est essentiellement une, et qu'elle est identifiée avec l'essence divine dont elle est un attribut; d'ailleurs, tous les hommes seraient identiques les uns aux autres, puisqu'ils seraient tous l'homme en soi, ce qui est contraire à l'expérience.

En second lieu, les idées n'entrent pas non plus par partie dans les choses, et pour démontrer cette proposition, il suffit de prendre les trois idées qui semblent le mieux se prêter à ce genre de participation, c'est à dire les idées de grandeur, d'égalité et de petitesse, qui règnent sur le monde sensible, la grandeur et la petitesse faisant qu'une chose surpasse une autre ou en est surpassée, et l'égalité établissant un lien de subordination entre toutes les grandeurs de la même espèce.

Si l'on divise la grandeur absolue en plusieurs parties, chaque partie sera plus petite que le tout

ou la grandeur absolue, et l'une de ces parties se communiquant à un objet pour lui donner sa forme et sa dénomination, lui communiquera la petitesse et non la grandeur, puisque la partie de la grandeur absolue doit aussi être absolue, et qu'elle est petite, comme n'étant plus qu'une partie plus petite que le tout.

Ensuite, si les choses participaient à une partie de l'égalité en soi, elles participeraient à une partie plus petite que l'égalité en soi qui forme le tout; mais ce qui participe à une partie plus petite doit être petit et non égal, puisque les choses tirent leurs dénominations de l'essence à laquelle elles participent, et qu'ici il s'agit de l'essence de la petitesse, qui dérive de l'essence fractionnée de l'égalité.

Enfin, si la petitesse absolue se communiquait en partie aux choses, elle serait plus grande que la partie qu'elle communique; mais il est impossible que la petitesse absolue devienne plus grande, puisqu'elle est essentiellement petite et qu'elle ne peut changer de nature, comme tout ce qui est absolu.

En général, on ne peut diviser les idées, parce que cette division changerait leur nature; les choses qui participent aux idées peuvent bien se diviser, parce qu'elles sont des forces essentiellement divisibles et distinctes; mais quoiqu'elles

soient séparées les unes des autres, chaque chose cependant appartient toujours à la même idée, ou à la même essence à laquelle elle participe, ou qu'elle possède accidentellement.

* Si les idées ne peuvent pas se communiquer aux choses à la manière d'une quantité, peut-être sont-elles des modèles que la nature copie, et la participation se fait-elle au moyen de la ressemblance. On peut dire que les idées sont des exemplaires et que les choses leur ressemblent, pourvu qu'à leur tour les idées ne ressemblent pas aux choses : car, si les idées ressemblaient à leurs copies, il y aurait, comme il a été montré ci-dessus, une nouvelle idée qui leur servirait de modèle, et l'on irait ainsi à l'infini. La ressemblance, qui existe entre les choses et les idées, n'est donc pas réciproque, et il n'est pas difficile de voir qu'il existe un rapport de ce genre, ou qu'il existe une opposition absolue et une opposition relative.

En effet, l'opposition relative entre deux choses est celle qui peut cesser au moyen de l'union de ces deux choses, qui s'identifient de manière qu'elles forment une troisième, laquelle diffère par ses qualités des deux premières, et ce genre d'opposition se remarque dans presque toutes les substances de la nature.

L'opposition absolue est celle qui ne peut ja-

mais cesser entre deux choses, parce qu'elles sont de nature différente, et qu'elles ne peuvent jamais s'unir ni se confondre pour en former une troisième; de cette sorte est l'opposition, qui existe entre un objet et son image, tracée dans un miroir par les rayons qui s'y réfléchissent; aussi l'objet et l'image ne peuvent-ils jamais s'identifier ni composer un nouvel objet, ou, en d'autres termes, il n'y a point action et réaction entre l'idée et la chose, parce que l'idée ne peut éprouver aucune modification de quelque genre que ce soit, et s'il en était autrement, tout serait livré à une inconstance perpétuelle : un être n'appartiendrait jamais à la même classe deux instants de suite, et la nature ne serait qu'un chaos monstrueux, dont on ne saurait pas même concevoir l'existence.

De cette sorte est encore l'opposition, qui existe entre la conception d'une chose et la chose elle-même; car ni l'une ni l'autre ne peuvent jamais s'identifier, de manière qu'elles forment une nouvelle chose, douée de nouvelles propriétés; ainsi la conception est un acte de l'esprit, et la chose construite d'après cette conception est aussi un acte, qui ne peuvent jamais s'unir.

Mais comment s'opère cette ressemblance? est-ce au moyen du devenir ou du faire, ou, ce qui

est la même chose, est-ce au moyen du développement ou de l'action ?

Quoique tout ce qui précède montre suffisamment que les idées sont des causes purement intellectuelles, et qu'elles ne peuvent pas se développer ou devenir les choses, cependant, il ne sera pas inutile de soumettre le système de l'émanation à un nouvel examen et d'en montrer le peu de fondement.

Ce système a toujours été une conséquence de l'omission de l'activité volontaire dans le premier principe, et après avoir reconnu l'idée comme principe d'intelligence, on a toujours posé, sinon en face d'elle, du moins en elle, ce qu'on appelle vaguement l'être ou la réalité. Or, s'il n'y a point de conscience ou de pensée possible sans un objet, et sans un objet réel, puisque la réalité est la seule chose qui soit opposée et qui puisse servir d'objet à la pensée, il s'ensuit que le monde a toujours subsisté au fond de l'idée, comme l'arbre a toujours reposé dans le germe qui l'a produit.

Mais si l'idée a pu devenir l'univers, il faut alors que la multiplicité ou les formes diverses qui le constituent se soient trouvées identifiées en elle, ce qui est impossible, puisque toutes ces formes diverses sont des forces, qui, par leur nature, se distinguent essentiellement les unes des

autres, et qui, sitôt qu'elles existent, existent nécessairement à l'état de séparation, de lutte et d'harmonie à la fois; il est impossible, par exemple, que l'animal s'identifie avec l'homme, la pierre avec l'animal, et en général un élément quelconque de force avec un autre élément de force, puisque chacun de ces éléments a le principe de son action en lui-même, et que l'acte, par lequel il existe et se distingue, ne peut appartenir qu'à lui seul et ne peut se confondre avec aucun autre. Dira-t-on que les choses subsistaient dans l'idée dépouillées de leurs formes, ou qu'elles n'étaient pas des forces; alors l'idée ne serait plus que la matière première, et c'est aussi là en définitive que se réduisent toutes ces identifications¹, et c'est aussi pourquoi on appelle la matière le principe divin et naturel des choses, principe absolument simple, immuable et éternel, mais aussi principe absolument incapable d'enfanter l'intelligence, quoi qu'on ait pu dire à ce sujet, et qui force d'admettre l'idée, telle qu'elle

¹ On dépouille la matière de toutes ses déterminations et on la réduit à sa virtualité absolue; elle n'est plus sujette ni au temps ni à l'espace, et dans cet état elle va se confondre avec la pensée considérée dans le même état virtuel, et il n'est pas étonnant alors qu'elle soit le principe de toutes choses; mais c'est là l'ancienne erreur et toujours nouvelle d'envisager la matière et la pensée sous la notion de substance inerte et passive, et d'exclure la notion de cause, qui seule cependant constitue celle de substance.

a été définie, c'est à dire comme une cause purement intellectuelle, qui renferme bien un objet, mais un objet encore purement intelligible ou plutôt qui est elle-même cet objet.

Si l'idée ne devient pas, il s'ensuit qu'elle fait, qu'elle produit les choses et demeure à jamais distincte d'elles. Mais comment se font cette production et cette création? c'est là ce qu'il s'agit d'éclaircir maintenant.

Si l'on porte d'abord son attention sur la matière, on voit bien qu'elle possède une force ou une tendance à changer de lieu, et que cette tendance d'un corps est déterminée par le mouvement d'un autre, mais cette tendance et ce mouvement ne peuvent pas être appelés création, puisque le corps a besoin d'un autre pour être déterminé dans son mouvement et même pour l'exécuter; l'acte appartient bien au corps, mais la détermination ne lui appartient pas; des modifications extérieures, qui sont des changements de limites, s'opèrent; mais ces modifications sont dues à celles d'autres corps: c'est un enchaînement d'effets et de causes, qui ne portent pas du tout l'empreinte d'une création.

Si l'on examine ensuite les modifications d'une ame, on trouve quelque chose de supérieur aux simples forces motrices; on trouve l'affection et le désir, phénomènes qui se passent uniquement

dans l'ame de l'animal, mais qui correspondent aux différents mouvements organiques et qui en expriment la nature ; le désir est supérieur à la tendance au mouvement, puisqu'il représente certains mouvements d'altération qui ont lieu dans le corps, et qu'il peut même en déterminer quelques uns ; toutefois, le désir naît à la suite de ces mouvements, et l'on retrouve encore là un rapport, un enchaînement d'actes qui ressemblent à une génération et non à une création indépendante, à une harmonie préétablie, et non à une production libre et spontanée.

Enfin, dans l'homme apparaît une faculté supérieure, qui enveloppe la tendance au mouvement et le désir lui-même, c'est la volonté : en effet, la volonté est supérieure aux mouvements organiques, puisqu'il y en a plusieurs qui dépendent d'elle et lui ont été subordonnés ; elle est supérieure aux désirs et aux passions, puisqu'elle peut lutter contre ces affections, les arrêter et les comprimer quelquefois ; la volonté ou l'activité libre n'est point soumise à la vie purement sensitive ; aussi, l'ame pour vouloir n'a-t-elle besoin que d'elle-même et de l'intelligence qui lui fournit ses objets ; elle prend ou quitte telle ou telle détermination ; elle poursuit ou laisse, telle ou telle pensée ; elle cède ou résiste à tel ou tel désir ; elle excite ou suspend même tel ou tel

mouvement organique , et pour tous ces actes , elle n'a besoin que d'elle-même ; il n'y a plus là enchaînement , et l'on peut dire que les liens du destin ou de la fatalité sont rompus ; il y a là une véritable détermination , qui n'est due qu'à l'ame elle-même , et c'est dans la volonté ou dans l'exercice de l'activité libre que l'on trouve le type d'une création.

La difficulté de comprendre la relation de cause , qui existe entre une volition et un mouvement , a fait dire au sceptique Hume : « *Y a-t-il dans toute la nature un principe plus mystérieux que celui de l'union de l'ame et du corps ? Une substance spirituelle influe sur un être matériel. La pensée la plus fine anime et meut le corps le plus grossier. Si nous avions une autorité assez étendue sur la matière pour pouvoir , au gré de nos désirs , transporter des montagnes ou changer le cours des planètes , cette autorité n'aurait rien de plus extraordinaire ni de plus incompréhensible.* »

Maine de Biran répond à cela qu'il n'y a pas lieu à demander quel est le fondement de la relation intime , qui unit ces deux termes dans le sentiment de l'effort voulu , puisque c'est le fait psychologique de notre existence , au delà duquel il est impossible de remonter , sans sortir de nous-mêmes ou sans changer de point de vue ;

ainsi Maine de Biran, pour réfuter le scepticisme, s'est contenté de constater le fait ; mais il n'en donne pas la raison et n'en cherche pas le comment, parce qu'il croit *qu'on doit trouver un mystère vraiment inexplicable, lorsque venant à considérer l'ame comme chose ou objet, et le corps comme un autre objet, on cherche à imaginer comment une substance simple et active peut agir ou déployer son pouvoir moteur sur une substance passive et composée.*

Cette question de l'union de l'ame et du corps a toujours exercé la sagacité des philosophes et amené leurs hypothèses, ce qui prouve que ce n'est pas là un mystère tout à fait incompréhensible ; on conçoit en effet que l'ame sensitive ait de l'empire sur la simple force motrice, puisque l'ame représente en elle les mouvements du corps et les contient d'une manière éminente, et par conséquent l'une de ces forces peut être en rapport avec l'autre ; c'est toujours une substance simple et active qui agit sur une ou sur d'autres substances simples et actives, et non sur une substance passive, comme l'a cru Maine de Biran, puisque l'actif ne peut avoir aucune prise sur le passif, ces deux choses étant d'un ordre et d'une nature tout à fait opposés ; on conçoit encore comment l'ame intelligente et libre a de l'empire sur l'ame sensitive, puisqu'elle juge les sensations

et les désirs, en imprimant aux unes et aux autres ses notions et ses lois, qui sont toutes renfermées dans la causalité, dont la connaissance et l'exercice composent l'homme tout entier. Ainsi, la force volontaire est une force qui a la conscience d'elle-même; la force sensitive est une force qui a le sentiment d'elle-même, et la force motrice est celle qui n'a ni sentiment ni conscience d'elle-même, et qui est aveugle dans ses manifestations; mais toutes ces forces se ressemblent, parce qu'elles sont des forces; le plus ou moins de lumière, ou leurs différents degrés d'aperception, font toute leur différence; il n'y a donc rien d'étrange à ce qu'elles soient subordonnées les unes aux autres, et que ce soit la force intelligente et libre qui les domine toutes.

Cependant, quelles que soient la grandeur et l'élévation de l'intelligence dans l'homme, elle a ses limites et sa portée, et l'on conçoit une intelligence encore plus élevée et une volonté encore plus puissante, qui n'ont pas seulement la faculté de produire des mouvements et des modifications, mais celle de produire les forces elles-mêmes qui opèrent ces changements; à cette hauteur, la notion de création est encore renfermée dans celle de dépendance et de subordination, et c'est l'idée qui crée et peut créer, parce qu'elle enveloppe à sa manière, c'est à dire éminemment, les forces

qui constituent les êtres réels, comme les esprits enveloppent les mouvements des corps.

Il suit de là que l'existence des êtres et leurs natures ne sont autre chose que l'action incessante des idées ou la volonté habituelle de Dieu ; et même il y a des philosophes, comme les Cartésiens , qui ont pensé que la conservation des êtres était une création continuée et successive ; mais il paraît difficile , dans cette opinion , de ne pas porter atteinte à la liberté de l'homme , et de ne pas faire Dieu auteur du mal , parce que les modifications avec lesquelles l'être est créé appartiennent autant à la création que l'être même , et que ses pensées et ses volitions ne seraient plus une suite de ses opérations internes , mais du renouvellement de sa substance ; cependant Leibnitz a trouvé le moyen de maintenir l'action des êtres avec cette reproduction perpétuelle , et voici comment il répond à ceux qui veulent tout absorber dans l'action divine : « *Supposons*, dit-il, *que la créature soit produite de nouveau à chaque instant , accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de temps , étant indivisible ; mais faisons remarquer qu'il n'exclut pas la priorité de nature , ou ce qu'on appelle antériorité in signo rationis , et qu'elle suffit. La production ou action par laquelle Dieu produit , est antérieure de nature à l'existence de la créa-*

ture qui est produite ; la créature, prise en elle-même avec sa nature et ses propriétés nécessaires, est antérieure à ses affections accidentelles et à ses actions ; et cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la nature conformément à l'exigence des instants précédents, suivant les lois de sa sagesse, et la créature opère conformément à cette nature qu'il lui rend en la créant toujours. Les limitations et imperfections y naissent par la nature du sujet qui borne la production de Dieu ; c'est la suite de l'imperfection originale des créatures ; mais le vice et le crime y naissent par l'opération interne libre de la créature, autant qu'il peut y en avoir dans l'instant, et qui devient notable par la répétition¹.

¹ Théodicée, § 388.

St Thomas explique aussi très bien comment Dieu n'est pas l'auteur du mal, quoiqu'il soit l'auteur de toute action, ou en d'autres termes, comment il n'y a pas d'idée du mal. L'acte du péché, dit-il, est un être et un acte, et sous les deux rapports il dépend de Dieu : car tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, doit provenir de l'être primitif. Mais toute action dérive de quelque chose qui existe en acte, parce que rien n'agit que par ce qui est en acte ; or, tout ce qui existe en acte se rapporte à l'acte premier, savoir à Dieu, comme à sa cause, qui est acte par son essence ; d'où il suit que Dieu est cause de toute action, en tant qu'elle est action ; mais le péché désigne l'être et l'action avec un certain défaut, et ce défaut provient de la cause créée, c'est à dire du libre arbitre, en tant qu'il s'éloigne de l'ordre du premier agent ou de Dieu ; en sorte que

ce défaut ne peut être attribué à Dieu comme à sa cause, mais il doit être attribué au libre arbitre ; ainsi, le défaut de boiter se rapporte à la courbure de l'os de la jambe comme à sa cause, et non à la force motrice, qui produit cependant tout le mouvement qui a lieu dans la claudication, et d'après cela Dieu est l'auteur de l'acte du péché, sans être l'auteur du péché, parce qu'il n'est pas l'auteur de ce qui fait l'imperfection de l'acte.

(*Somme*, I, II, question 79, article 2.)

CHAPITRE VIII.

De la dialectique.

Après avoir vu que les idées sont toutes identifiées entre elles, et qu'elles sont fondées dans une substance qui a pour caractère principal l'unité, il faut maintenant considérer cette unité, puisque c'est pour nous le seul moyen de connaître la substance; soit relative, soit absolue, et de cette manière, nous pénétrerons dans la seconde partie du *Parménide*.

L'unité est la condition de toute existence, de l'existence idéale comme de l'existence réelle; sans l'unité, rien n'est possible, ni une proposition, ni une chose quelconque, puisque toute proposition et toute chose finie et déterminée forment une collection et une totalité, qui supposent nécessairement l'unité; l'unité est aussi la condition de toute identité, et par conséquent de l'iden-

tité du *moi* comme de toute autre; l'unité est même la condition de l'être, puisque l'être exprime la force ou la puissance d'une chose; or, toute puissance, quelque fugitive ou quelque petite qu'elle soit, a besoin de l'unité pour exister; et c'est ce qui fait que l'acte est subordonné à l'unité; ainsi, il ne faut pas confondre l'être avec l'unité, comme le fait Aristote¹; l'être et l'unité ne sont complètement identifiés que dans l'absolu: car, si l'être et l'unité étaient la même chose, la pluralité, qui est renfermée dans toute espèce de tout, n'aurait aucune puissance, elle ne serait pas, et la totalité se réduirait à l'unité; ce qui est impossible.

C'est cette unité qu'il faut maintenant examiner, d'après les règles de la dialectique que Zénon a pratiquée le premier, c'est à dire il faut supposer que l'unité existe, et qu'elle n'existe pas, et voir, dans l'une et l'autre hypothèse, ce qui en résulte par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Cette dialectique n'est pas en honneur auprès d'Aristote; il prétend même qu'elle n'est pas une science, et il la traite presque d'art frivole, parce qu'elle ne pose pas une essence déterminée, comme l'unité, la force et la justice, et qu'elle

¹ Τὸ ἐν καὶ τὸ ὅν ταὐτὸν καὶ μία φύσις. (*Met.*, lib. IV, cap. 2.)

ne cherche pas à en démontrer les propriétés pour former une véritable science, à l'exemple de l'arithmétique, de la physique et de la morale.

La dialectique s'élève plus haut et domine toutes les sciences particulières, parce qu'elle ne cherche pas seulement à connaître les propriétés d'une essence ou les conséquences d'un principe, mais qu'elle agite l'existence de ce principe et la réalité de cette essence. Aristote répondrait sans doute qu'il est inutile et absurde de chercher à démontrer l'existence de quoi que ce soit, puisque l'existence nous est donnée immédiatement, soit par les sens, soit par la raison. Tout cela peut être vrai pour les existences réelles, lorsqu'on les admet sans difficulté, et qu'on ne cherche rien au-delà ; mais quand il s'agit d'existences invisibles, comme celle de l'ame, de son immortalité, il faut bien procéder par la dialectique, et poser l'existence et la non existence de la chose, afin de voir les conséquences qui en découlent ; et d'ailleurs, cette méthode ne semble-t-elle pas imiter l'intuition de la pensée éternelle, qui, avant de réaliser une existence particulière, avait déjà vu dans sa nature toutes ses propriétés, et embrassé tous les rapports qu'elle devait avoir avec toutes les autres existences ?

Il paraît d'abord étrange que l'on doive et que l'on puisse chercher les conséquences ou les pro-

priétés d'une chose qu'on suppose ne pas exister, et l'on ne découvre pas trop quels peuvent être les attributs du non-être : car dès qu'une chose est censée ne pas exister ou qu'elle est dépouillée de l'être, elle ne peut éprouver ni faire éprouver aucune modification, et elle ne doit avoir aucune affection en elle-même ni par rapport à ce qui est autre.

Platon, dans le *Sophiste*, dit que la nature de l'autre étant répandue dans toutes les idées, rend chacune autre que toutes les autres, et comme l'être est une idée, le non-être se trouve dans toutes les autres. Platon considère le non-être comme l'élément différentiel qui distingue une chose ou une idée d'une autre; mais toute idée ou toute chose doit être pour être ce qu'elle est; l'être ne peut être absent de rien, pas même de l'unité suprême avec laquelle il se trouve identifié, puisque l'être, ainsi qu'il a été déjà dit, est la puissance ou la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est. Ainsi le même a de l'être, et c'est ce qui fait qu'il est même; le moi a de l'être, et c'est pourquoi il est moi; le triangle et le nombre ont de l'être, et c'est la raison pour laquelle ils sont l'un triangle, l'autre nombre; mais quoique l'être se trouve en tout, on peut cependant le considérer d'une manière abstraite, et l'idée ou la chose dont on le sépare n'est pas

pour cela réduite au néant ou au contraire de l'être; seulement elle a perdu sa force, et au lieu d'exister en acte, elle n'existe plus qu'en puissance.

Ainsi, pour faire une recherche complète touchant l'existence d'une chose, il faut supposer d'abord qu'elle existe en acte et ensuite qu'elle existe en puissance, et voir les triples conséquences qui découlent de l'une et l'autre hypothèse, c'est à dire ce qui en résulte, ce qui n'en résulte pas, et ce qui en résulte et n'en résulte pas à la fois.

En outre, comme on peut toujours envisager une chose sous quatre points de vue différents, il faut encore examiner ce qui résulte de l'existence de la chose, et par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre, et ce qui en résulte, pour ce qui est autre, et par rapport à lui-même et par rapport à la chose en question, et en combinant ces quatre espèces de rapports avec chacune des trois conséquences, on obtient douze conséquences pour le cas de l'existence en acte.

On obtient également douze conséquences pour le cas de l'existence en puissance; ce qui fait vingt-quatre conséquences dans les deux hypothèses réunies.

Pour faire une application de cette méthode,

je vais prendre l'ame raisonnable , distinguée du principe vital , et la supposer existante et non existante , et chercher ce qui en résulte en l'envisageant sous les quatre points de vue dont je viens de parler.

1°. Si l'ame raisonnable a de l'être ou si elle existe , il en résulte , par rapport à elle-même , qu'elle aura en elle-même le principe du mouvement et de la connaissance , et qu'elle subsistera par elle-même , puisque le moi peut toujours se poser et commencer une série d'actes intellectuels ou volontaires ; il n'en résulte pas qu'elle s'ignore et qu'elle soit passive , puisque l'intelligence et la volonté se sont manifestées , et ont produit des actes qui révèlent la conscience et l'activité ; il en résulte et n'en résulte pas qu'elle est en partie divisible et en partie indivisible , qu'elle existe toujours et qu'elle n'existe pas toujours : car , en tant que la conscience s'obscurcit et que la volonté s'affaiblit dans certains cas de l'existence intellectuelle , l'ame change , et en tant qu'elle change , elle est divisible et périssable , et en tant que son essence reste toujours identique et que ses pensées demeurent malgré ses défaillances temporaires , puisqu'elle les retrouve avec la conscience , elle est immortelle et indivisible.

Si l'ame raisonnable existe , il en résulte pour

elle-même , par rapport à ce qui est autre ou par rapport à l'ame sensitive , qu'elle peut juger ses sensations et gouverner ses désirs, soit en y cé-
dant , soit en y résistant , puisqu'elle leur est supérieure ; il n'en résulte pas que celle-ci agisse par voie d'influence ou d'altération sur l'ame raisonnable : car la partie représentative d'une sensation ne fait que se réfléchir ou se redoubler dans la conscience , et la partie affective ne peut ni modifier ni changer les déterminations du moi , qui n'appartiennent qu'à lui seul ; il en résulte et n'en résulte pas qu'elle est unie au principe de la vie, et qu'elle en est distincte et séparée : car elle lui est intimement unie, puisqu'elle le gouverne en partie, et elle en est indépendante par sa nature et son essence , puisque l'intelligence et la volonté n'accompagnent pas toujours l'animalité, et que d'ailleurs elles lui imposent leurs lois.

Si l'ame raisonnable existe , il en résulte pour les êtres vivants ou pour les hommes , par rapport à eux-mêmes , qu'ils sont tous liés entre eux d'une manière harmonique , et peuvent former une société morale , puisqu'ils possèdent tous la liberté, et qu'ils ont par conséquent un principe de ressemblance et d'égalité qui est le fondement de toute association ; il n'en résulte pas qu'ils soient asservis à leurs penchants et à leurs désirs, puisqu'ils possèdent la lumière et la force néces-

saire pour les régler et leur commander ; il en résulte et n'en résulte pas qu'ils se déterminent par eux-mêmes ; ils se déterminent par eux-mêmes, puisque le principe de détermination, ou la volonté, est identifié avec le principe de la vie qui fait leur essence, et ils ne se déterminent pas par eux-mêmes, puisque le principe de détermination est distingué et indépendant de cette essence.

Si l'ame raisonnable existe, il en résulte pour les hommes, considérés comme des êtres vivants, par rapport à la raison, qu'ils sont éclairés, et affranchis par celle-ci des lois du destin, et qu'ils en dépendent entièrement pour leur existence morale ; il n'en résulte pas qu'ils soient soumis par elle à l'ignorance et à la fatalité ; il en résulte et n'en résulte pas qu'ils participent à la raison : car ils participent à la raison, puisqu'ils sont éclairés et conduits par elle, et ils n'y participent pas, puisqu'ils ne la possèdent pas essentiellement, en tant qu'êtres vivants, et qu'ils lui sont seulement unis et identifiés.

2°. Si l'ame raisonnable est privée de l'être, ou si elle n'existe qu'en puissance, il en résulte pour l'ame, par rapport à elle-même, qu'elle manque de conscience et de volonté : car, si l'ame n'existe qu'en puissance, l'intelligence et la liberté n'ont

pu se manifester par des actes, qui seuls révèlent l'existence; il n'en résulte pas qu'elle ait des connaissances et prenne des déterminations, toutes choses qui annoncent l'existence; il en résulte et n'en résulte pas qu'elle est dépourvue de conscience et de liberté : car, si elle n'existe pas, il est impossible qu'elle possède ces attributs, puisqu'il n'y a pas de conscience sans un acte volontaire : or, le vouloir, c'est l'être pour le moi, et là où il n'y a pas d'être, il ne peut y avoir de vouloir ni spontané ni réfléchi; d'un autre côté cependant, elle ne manque pas absolument d'intelligence et de liberté, puisque ces deux facultés peuvent exister sans s'être manifestées par des actes, c'est à dire en puissance, ainsi qu'elles existaient au moment qui précéda leur développement et leur première manifestation.

Si l'ame raisonnable n'existe pas, il en résulte pour elle, par rapport à l'ame sensitive, qu'elle ne peut ni juger ses sensations ni régler ses desirs; il n'en résulte pas, pour la même raison, qu'elle l'éclaire de sa lumière réfléchie et empêche le développement de ses passions; il en résulte et n'en résulte pas qu'elle diffère de l'ame sensitive et qu'elle n'est pas en rapport avec elle : car elle en diffère, puisqu'elle s'en distingue par son essence, et elle n'en diffère pas, puisqu'elle n'agit pas et ne s'en distingue pas par l'action,

et que l'acte est le seul moyen de se distinguer réellement de ce qui est autre.

Si l'ame raisonnable n'existe pas , il en résulte pour les êtres vivants ou pour les hommes , par rapport à eux-mêmes, qu'ils ne peuvent se réunir dans une société morale, et qu'ils peuvent tout au plus former des associations fortuites et aveugles, puisque le principe d'égalité n'existe pas ; il n'en résulte pas qu'ils puissent prendre des déterminations libres ; il en résulte et n'en résulte pas qu'ils peuvent vivre en paix entre eux ; ils vivront en paix , lorsque leurs désirs s'accorderont , et ils vivront en guerre et se combattront jusqu'à la destruction, lorsque leurs passions seront opposées les unes aux autres , parce que le principe qui les modère n'existe pas.

Si l'ame raisonnable n'existe pas , il en résulte pour les hommes considérés comme des êtres vivants, par rapport à la raison, qu'ils ne sont ni éclairés ni dirigés par elle ; il n'en résulte pas qu'ils soient unis et conservés par elle ; il en résulte et n'en résulte pas qu'ils ressemblent aux êtres raisonnables : car, en tant que la raison n'existe pas ou n'existe qu'en puissance , et qu'ils n'ont pas non plus d'existence raisonnable , ils ressemblent sous ce rapport aux êtres raisonnables ; et en tant que ce qui n'existe pas ne peut ressembler à rien , puisque la ressemblance se

manifeste par l'être et par l'acte, il s'ensuit que les êtres vivants ne ressemblent pas aux êtres raisonnables.

On pourrait appliquer la même méthode à d'autres idées ; par exemple , à la naissance et à la corruption , au mouvement et au repos , à la ressemblance et à la dissemblance , à la justice , à la providence et à une foule d'autres ; mais pour éviter des répétitions inutiles , je suivrai la marche du *Parménide*, et je m'occuperai de l'unité que j'examinerai de la même manière.

CHAPITRE IX.

Application de la méthode à l'unité. Du nombre des hypothèses et de la nature des négations.

On a vu que , lorsque l'on arrêtait ses regards sur la multiplicité extérieure, on ne trouvait rien d'essentiel dans cette existence, et que tel ou tel homme, par cela même qu'ils étaient plusieurs, ne pouvait plus être l'homme en soi, qui renferme dans sa simplicité toutes les perfections éparses dans les individus; on a vu encore que l'existence multiple et variable ne se suffisait point à elle-même, et qu'elle amenait invinciblement dans la pensée la croyance à une existence une et immuable, qui n'est autre chose que l'unité absolue.

Mais l'unité en elle-même peut se considérer sous trois rapports différents; on peut la regarder comme absolue et comme supérieure à l'être, c'est à dire comme étant l'être en soi, et ne renfermant pas l'ombré de la puissance; cet un, ce

être en soi, c'est l'acte très pur des scholastiques, et il existe nécessairement, comme on l'a démontré, et comme on va le montrer encore d'une autre manière.

En effet, si l'être de soi était impossible, tous les êtres par autrui, qui existent en puissance les uns à l'égard des autres, seraient aussi impossibles.

* Car les êtres par autrui sont des êtres contingents, qui peuvent être ou n'être pas.

S'ils n'existent pas, comme cela peut arriver, puisqu'ils sont contingents, de quel être recevront-ils l'existence, puisqu'il n'y a point d'être en soi?

Ils ne seront donc pas alors possibles; ce qui est contre la supposition.

S'ils ne peuvent ne pas être, ils cessent alors d'être contingents et deviennent nécessaires; ce qui est encore contre la supposition.

x Au dessous de l'unité absolue ne peut se trouver que l'unité relative, deux absolus étant contradictoires; cette unité est celle qui a besoin d'agir pour être, comme l'ame humaine qui est une force capable de sentir, de penser et de produire des actes libres.

x Enfin, au dessous de cette unité qui peut tirer ses actes de sa propre essence, et se donner le complément de l'être, on trouve encore l'unité

qui a besoin du concours de quelque autre force pour produire un acte ; telle est l'unité qu'on appelle ame sensitive , qui serait à jamais dépourvue de sensations , s'il n'existait pas des objets extérieurs capables d'impressionner les sens.

La non existence peut aussi se considérer de deux manières ; on peut considérer ce qui existe en partie et ce qui n'existe pas en partie , ou ce qui n'existe qu'en puissance et ce qui n'existe pas du tout.

De là résultent neuf hypothèses.

Dans la première, on considère l'unité absolue, qui est son être à elle-même, par rapport à elle-même et par rapport aux autres choses.

Dans la deuxième, on considère l'unité en acte ou en rapport avec l'existence.

Dans la troisième, on considère l'unité inférieure à l'être, par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Dans la quatrième, on cherche comment ce qui est autre et participe à l'unité est, par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.

Dans la cinquième, on cherche comment ce qui est autre et ne participe pas à l'unité est, par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.

Dans ces quatre hypothèses, qui suivent la première, on examine toutes les espèces d'existences, et l'on voit qu'elles dépendent toutes de

l'unité; dans les quatre suivantes, on dépouille l'unité de l'être, soit en partie, soit en totalité, et l'on examine ce qui arrive dans l'une et l'autre hypothèse.

Ainsi, dans la sixième, on cherche comment l'unité, si elle n'existe qu'en partie ou n'existe qu'en puissance, est par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

• Dans la septième, on cherche comment l'unité, si elle n'est pas du tout, est par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Dans la huitième, on cherche comment ce qui est autre, lorsqu'il est mis en regard de l'unité en puissance, est par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.

Dans la neuvième, on cherche comment ce qui est autre, lorsqu'il est mis en regard de l'unité qui n'existe pas du tout, est par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.

Telles sont toutes les hypothèses ou toutes les manières dont on peut envisager l'un et l'être; mais avant de les examiner en détail, il ne sera pas hors de propos de faire connaître la nature des négations qui sont employées dans la première hypothèse; on y considère l'unité absolue, et en tant qu'absolue, elle ne peut être en rapport qu'avec elle-même, et il faut l'isoler de tout le reste; on comprend en effet qu'elle existe avant

l'unité relative ou le fini (si toutefois il est permis de la mettre ainsi dans le temps en opposition avec le fini) ; elle ne peut donc dans cet état soutenir aucun rapport avec ce qui est autre ou avec la réalité. Toutefois, il ne faut pas croire que l'infini ou l'unité existe d'un côté, et le fini ou le multiple de l'autre sans aucun lien de dépendance de la part de ce dernier : le fini, n'étant pas son être à lui-même, a besoin du support et de la production perpétuelle de l'infini ; le rapport qui existe entre l'un et l'autre n'est donc pas un rapport réciproque, et c'est ce qui fait que les négations, au sujet de l'unité, ne ressemblent pas aux négations ordinaires et ont un caractère bien différent. Ainsi, lorsque nous disons que l'étendue n'est pas la couleur, nous portons un jugement qui exprime qu'il n'y a aucun rapport de causalité entre ces deux choses, tandis que le fini dépend pour son être de l'infini à chaque instant de sa durée ; lorsque nous disons encore que l'homme vicieux n'est pas heureux, c'est là aussi un jugement négatif d'une nature particulière, et qui ne ressemble pas à celui qui prive l'unité de quelque qualité, parce que l'homme vicieux peut devenir heureux en abandonnant le vice, et que l'unité absolue ne peut rien devenir, puisqu'elle n'est sujette à aucune modification ; enfin, lorsque nous disons que le mouvement n'est pas mu,

nous montrons, par un tel jugement, que l'affection du mouvement existe dans une chose et non en elle-même, mais l'unité n'existe pas dans une autre chose, comme on le verra dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X.

Comment est l'unité absolue par rapport à elle-même, et par rapport aux autres choses.

L'unité primitive est sans doute une unité absolue, mais c'est en même temps une unité vivante et intellectuelle, qui engendre les idées ou les natures des choses; elle n'est point une unité toute simple, comme le prétendent les philosophes mystiques, entre autres Proclus, qui nie que l'unité primitive soit aussi une cause, parce qu'elle serait alors une unité déterminée et non absolue; cependant, suivant lui et suivant Platon, cette unité est aussi le bien, et pour être le bien, il faut bien qu'elle soit une cause capable de le produire par son action ou du moins par sa présence¹. Mais quoique l'unité renferme une mul-

¹ Je sais que l'on prétend que cette présence n'est pas une action, mais si ce n'est pas une action, alors l'unité se confond avec le monde, et c'en est fait de son caractère absolu.

tiplicité actuelle, elle est pourtant très simple, et sous le rapport de sa simplicité, elle exclut toute pluralité. Ainsi, lorsque l'on considère l'unité sous ce point de vue, elle ne peut être multiple en aucune façon; or, si elle n'a pas de multiplicité, elle ne saurait former un tout ni avoir des parties : car le tout n'existe qu'en vertu des parties, et par conséquent là où il n'y a point de parties, il ne peut y avoir de totalité.

Il y a trois sortes de tout : le tout qui est en même temps partie et qui est coordonné au tout général, comme un organe dans le corps humain; le tout qui résulte des différentes parties qui le composent, comme un nombre, une proposition; enfin, le tout qui existe avant les parties et les renferme en puissance, comme l'âme qui contient en puissance toutes les pensées et toutes les volontés qu'elle peut produire un jour.

Le tout par conséquent ne pouvant exister sans pluralité, et l'unité étant dépourvue de toute pluralité, l'unité n'est point un tout, et elle n'a point de parties; l'unité est donc au-dessus de la totalité; elle est donc au dessus du monde, qui, étant composé de forces, est composé de totalités : car la force simple et élémentaire est une unité qui contient en puissance la pluralité, puisqu'elle peut produire différents actes ou éprouver di-

verses affections, qui la différencient au milieu de son identité.

Si l'unité n'a point de parties, elle n'a ni commencement, ni fin, ni milieu, puisque ce seraient là ses parties.

Pour comprendre comment la fin, le milieu et le commencement peuvent être considérés comme des parties, il faut remarquer que l'on n'entend pas seulement par partie ce qui renferme d'une manière divisée et potentielle ce que le tout renferme d'une manière collective et réelle, mais que l'on entend encore par partie tout ce qui peut contribuer à la perfection du tout; ainsi le commencement, le milieu et la fin doivent être regardés comme des parties, puisqu'ils contribuent à l'ordre du tout et même rendent possible l'arrangement des parties. Cependant, quoique l'unité n'ait ni commencement, ni fin, ni milieu, elle est le commencement de toutes choses, puisqu'elle produit tout ce qui existe; elle est la fin de toutes choses, puisqu'elle est l'objet du désir de tous les êtres, et elle est le milieu de toutes choses, puisque toutes les forces et toutes les âmes y viennent puiser l'action et la vie comme à leur centre; l'unité est tout cela par rapport aux autres choses; mais en elle-même, elle n'a ni fin, ni milieu, ni commencement.

Si l'unité n'a ni commencement, ni milieu, ni

fin , elle n'est point finie : car toutes les espèces de finis ont une fin , un milieu et un commencement.

En effet , le nombre commence par une unité et se termine par une autre ; la ligne commence par un point et se termine par un autre point ; un jour , une année , un siècle , commencent par l'instant et finissent par l'instant ; toute forme a un commencement , un milieu et une fin ; tout phénomène se manifeste par une apparence et s'évanouit dans une autre ; toute sensation naît et s'éteint ; toute pensée se forme par un jugement , et tout jugement s'exprime par une proposition , qui repose sur trois termes ; tout acte de vertu contient le bien subjectif et le bien objectif et leur rapport ; enfin , toute beauté réelle n'est qu'un développement harmonique dans la triplinité.

Ainsi , tout dans la nature et dans la pensée a un commencement , un milieu , une fin ; toute chose est donc finie ; l'unité , qui n'a aucune de ces affections , est donc sans limites et par conséquent infinie.

De là , on peut déjà conclure que l'unité n'a point de forme : car la forme naît du développement d'une force quelconque , qui se fait toujours en ligne droite ou en ligne circulaire , d'une manière spontanée ou d'une manière réfléchie. Ainsi

la force volontaire, dans son mouvement spontané, marche d'abord en avant, et, se croyant absolue, ne met point de bornes à son développement; mais bientôt, rencontrant les obstacles que lui opposent les autres volontés, elle est contrainte de se replier sur elle-même, de se limiter et de prendre une forme réfléchie; ainsi encore la force matérielle commence par se mouvoir en ligne droite, mais arrêtée et limitée par d'autres forces, elle s'infléchit et prend la forme circulaire. La forme droite et la forme circulaire sont donc les deux formes universelles de la nature spirituelle et de la nature matérielle; mais la ligne droite est celle dont le milieu est devant les extrémités, et la ligne circulaire est celle dont tous les points sont également éloignés du centre, et si l'unité participait à l'une quelconque de ces formes, elle aurait un centre et des extrémités; elle aurait des parties; et comme elle n'a point de parties, elle n'a pas non plus de forme..

Parménide va maintenant prouver que, si telle est la nature de l'unité, elle n'existe ni en elle-même ni dans un autre. Si elle était en quelque autre chose, elle serait enveloppée par ce en quoi elle serait, et elle en serait touchée plusieurs fois : ce qui est contraire à la nature de l'unité, puisqu'elle n'a point de parties; si elle était en elle-même, elle s'envelopperait elle-même, puis-

qu'il est impossible que quelque chose soit en quoi que ce soit, sans en être enveloppé ou sans y être contenu; ce qui est encore contraire à la nature de l'unité absolue.

Cette double proposition est d'une haute importance, puisqu'elle élève l'unité absolue au dessus de toutes les unités réelles, qui sont soumises à ce genre d'existence; en effet, on peut considérer l'existence dans un autre, d'abord par rapport à l'étendue, et alors la chose se trouve dans un lieu, et elle est touchée de tous côtés par l'espace qui l'environne.

Le point, il est vrai, se trouve dans la ligne, et cependant il n'y est point contenu, puisque la ligne n'est pas composée de points; mais la ligne a les mêmes propriétés que le point: elle est une limite, et le point en est une aussi; la ligne est une étendue sans largeur et sans profondeur, et le point manque aussi de ces deux dimensions; la ligne et le point ont donc des propriétés communes, et ces propriétés peuvent être regardées comme leurs parties constituantes.

L'unité, n'ayant point de parties constituantes d'aucune sorte, ne saurait être assimilée à ce genre d'existence.

Ensuite, on peut considérer l'existence dans un autre, par rapport à la cause. L'acte existe antérieurement en puissance dans sa cause, puis-

que la cause le tire de son propre fond et le fait exister de sa propre énergie. Ainsi, la volonté produit une volition ou se détermine au moyen de sa propre force, et cette volition subsiste dans la volonté, comme la forme que revêt le principe volontaire, qui ne périt point dans cette opération. Les phénomènes intérieurs de l'ame, tels que les sensations et les désirs, et les phénomènes extérieurs des corps, tels que le mouvement, naissent aussi des forces, et même subsistent en elles, après leurs manifestations, parce que la force ne peut perdre aucune de ses impressions, n'ayant point d'ouverture pour rien laisser échapper.

Mais on ne peut pas dire que l'unité existe ainsi dans une autre chose : car elle serait en puissance par rapport à la chose qui la contiendrait et en dépendrait comme de son principe ; or, l'unité ne peut être en puissance par rapport à rien, puisqu'elle n'a point de commencement et n'est point sujette à la naissance.

L'unité par conséquent n'existe pas dans un autre comme le genre dans la différence, puisque le genre est en puissance par rapport à la différence, le genre étant déterminé par la différence, qui s'allie et s'identifie avec lui, et lui imprime sa modification pour constituer l'espèce.

L'unité n'existe pas non plus dans un autre

comme le tout dans la partie et la partie dans le tout, puisque la partie et le tout se limitent réciproquement, et que l'unité ne peut être limitée par rien, étant infinie de sa nature.

x Il est cependant une manière d'exister dans un autre, qui semble convenir à l'unité. On dit, par exemple, que les choses extérieures existent dans l'ame, parce que ces deux substances ont du rapport l'une avec l'autre, et sont coordonnées l'une à l'autre : l'ame, en effet, contient les choses, non matériellement comme elles existent x dans la nature, mais virtuellement et d'une manière spirituelle. Ainsi, l'ame contient virtuellement le feu, et lorsqu'elle éprouve la modification du chaud, elle manifeste ce qu'elle contenait, et la chaleur dans ce sens répond dans l'ame à la multitude de petits mouvements que le feu opère dans le corps, et c'est pourquoi l'on peut dire que l'une de ces choses est contenue dans l'autre.

Mais l'unité ne saurait être contenue de cette manière dans un autre, parce qu'elle en dépendrait, et qu'il faudrait une autre unité pour établir ce rapport et cette harmonie, et ce sont plutôt les choses qui sont contenues dans l'unité, non qu'elles y produisent quelque changement comme dans l'ame, puisque l'unité absolue ne peut éprouver de changement d'aucune sorte, sans cesser d'être ce qu'elle est, mais parce que l'unité pro-

duit la pluralité par son action continuelle, qui n'est point différente d'elle-même, et qu'elle est par conséquent intimement présente à tout ce qui existe, ou plutôt qu'elle fait dépendre tout ce qui existe de sa puissance infinie.

Il faut maintenant voir comment une chose existe en elle-même, ou, pour parler comme Platon, comment elle s'enveloppe elle-même.

Exister en soi-même, c'est avoir en soi-même la cause de ses actes et de ses déterminations. Lorsqu'un être existe en lui-même, il renferme l'existence en puissance et la produit en acte : car il est impossible qu'un acte soit produit par une cause étrangère à l'être qui le produit. Mais comment un être peut-il en quelque sorte se constituer lui-même, afin qu'il existe pour lui-même ? ne faut-il pas qu'il existe déjà, et quel besoin et quel pouvoir a-t-il alors de se produire et de se manifester par des actes ?

Un tel genre d'existence n'a rien de merveilleux ni de contradictoire, et il se trouve dans l'homme, qui est une cause libre et qui a la faculté de produire des actes qu'on appelle volitions, c'est à dire de produire des actes qui le fassent exister pour lui-même, en le distinguant de tout ce qui lui est étranger : car tant que l'homme n'a pas voulu, il n'a pas de moi, il n'existe pas pour lui-même, il n'est pas une per-

sonne, il n'est pas un homme, et il s'agit encore dans la sphère inférieure des désirs et des sensations. Voici donc une existence que l'homme se donne à lui-même, et qu'il tire de sa propre activité où elle se trouve enveloppée. Il est vrai qu'il ne se donne pas la puissance de vouloir ou la force indéterminée qu'on nomme liberté; mais cette force serait de peu de valeur pour l'homme, s'il ne pouvait la déterminer ni la faire exister sous la forme réfléchie.

En général, toute force, soit libre, soit fatale, existe en elle-même, parce que c'est d'elle-même qu'elle tire les actes qui la déterminent; aussi, tous les êtres, qui sont des forces, sont-ils doués d'une parfaite spontanéité, et ne doivent-ils qu'à eux-mêmes leurs actes et leurs déterminations; rien ne peut les remplacer dans leur action ou leur passion, et toutes les autres forces ne peuvent que la limiter et non la produire. On voit donc que l'existence en elle-même est l'existence de la nature et de l'humanité; mais cette existence, qui a besoin de temps et d'efforts pour manifester ce qu'elle renferme en elle-même, ne saurait convenir à l'unité absolue, qui est sans effort ce qu'elle est, et ne saurait être en puissance par rapport à aucune perfection, parce qu'elle est une, infinie, et ne peut par conséquent rien se donner ni rien acquérir.

Il y a des philosophes, et le plus célèbre d'entre eux est Spinoza, qui ont nié qu'il existe des êtres, qui aient en eux-mêmes le principe de leurs mouvements et de leurs déterminations, parce qu'il leur semblait que de pareils êtres tireraient leur action du néant, et qu'ils ne concevaient pas qu'un principe de force pût être autre chose que la force avec laquelle un être est ce qu'il est; et ils pensaient que, si l'on attribuait, par exemple, à l'homme la faculté de vouloir, on lui attribuerait une faculté, en vertu de laquelle il pourrait se donner l'existence actuelle. Mais ces philosophes n'ont pas pris garde qu'un être libre qui produit un acte volontaire, ne fait que déterminer la force qu'il a en lui-même, et qu'il ne la produit pas, et que c'est cette force donnée, qui, agissant en elle-même et sur elle-même, se détermine, et par cette détermination se donne l'existence, ou du moins le complément de l'existence. Si l'on nie ce genre d'existence, il faut aussi nier la volonté, la vie, et le mouvement, qui sont les actes des forces substantielles qui leur correspondent, et il faut n'admettre qu'une substance unique, n'ayant pour attribut que l'être sans aucune vertu créatrice, et des êtres réels qui sont les affections et les modes de cette substance, et ne possèdent aucune énergie capable de se manifester par des actes; mais c'est répandre sur

toute la nature un deuil de mort, et condamner l'humanité à une existence fatale et immobile, qui n'est autre chose que sa destruction.

Mais si l'unité n'existe ni en elle-même ni en autre chose, il en résulte qu'elle n'a aucune espèce de mouvement, et privée de tout mouvement, il semble qu'elle n'ait point de vie, et que ce soit une unité morte et la plus vaine des abstractions.

En effet, tous les mouvements, de quelque genre qu'ils soient, peuvent se réduire aux mouvements de translation et d'altération.

Il est d'abord évident que les corps possèdent ces deux sortes de mouvements : ils se meuvent en changeant de lieu ou en tournant sur eux-mêmes ; ils se composent et se décomposent, du moins dans leurs formes accidentelles.

Le principe vital lui-même est sujet à ces deux mouvements : il a plus d'énergie dans la jeunesse de l'individu, et s'éteint progressivement dans la vieillesse ; en outre, les diverses impressions, qui constituent la sensibilité animale, ressemblent, dans leur diversité et dans leur succession, aux mouvements de translation, l'âme passant de sensation en sensation, comme le corps de lieu en lieu ; et comme la sensation est un acte qui dérive de la force vitale, il faut pour la produire

que cette force agisse sur elle-même, et tourne en quelque sorte sur elle-même.

Il en est de même de l'ame intelligente ou de la raison : car, lorsqu'elle pense quelque chose d'intelligible, comme l'existence, la force, le nombre, la justice, la beauté, elle est obligée de concevoir chacune de ces notions par des actes successifs, et de se mouvoir, pour ainsi dire, autour d'elles, comme autour de son centre; et comme ces notions ne constituent pas son essence, l'ame peut les perdre, et par conséquent s'altérer, ainsi qu'on la voit s'altérer et se perdre, lorsqu'elle abandonne la justice et se livre à l'erreur.

Si l'on considère l'unité par rapport à ces divers mouvements, on voit d'abord sur le champ qu'elle ne peut éprouver aucun mouvement d'altération : car elle changerait et deviendrait autre qu'elle-même; elle deviendrait multiple et ressemblerait à l'ame, qui, tout en conservant sa forme substantielle, change cependant en revêtant diverses formes accidentelles, c'est à dire en éprouvant diverses sensations et en concevant diverses pensées; mais l'unité ne peut changer ni revêtir aucune forme accidentelle, ou il faudrait une autre unité pour rendre la première capable de se modifier et d'unir ses accidents à sa substance, puisque les modifications d'une chose proviennent de ses rapports avec les autres

choses , et que les rapports présupposent nécessairement une unité qui les a établis.

L'unité ne tourne pas sur elle-même , comme un corps autour de son centre : car elle aurait des parties , et l'unité , ne formant pas un tout , ne saurait avoir ni un centre ni des parties.

L'unité ne tourne pas non plus autour des idées , comme le fait l'ame : car les idées ne sont autre chose que sa propre essence , et ne sont pas quelque chose d'étranger pour elle , comme elles le sont pour l'ame , dont elles sont les objets et dont elles forment les notions , notions toujours obscures et toujours incomplètes , que l'ame ne parvient à éclaircir qu'après de longs efforts et d'une manière bien imparfaite. Que de temps , par exemple , n'a-t-il pas fallu pour que l'ame découvrit les propriétés de l'étendue , les lois qui régissent les forces de la nature ; celles qui règlent les phénomènes de la vie , celles qui gouvernent les sociétés ? Et cependant , dès le principe , elle avait les notions d'étendue , de force , de vie , et de justice ; mais ne les possédant pas essentiellement , elle n'a pu par une seule intuition en sonder toutes les profondeurs.

L'unité ne peut pas non plus se mouvoir , comme un corps , en passant d'un lieu dans un autre : car , lorsqu'un corps passe d'un lieu dans un autre , il faut qu'il arrive dans ce lieu , et pour y arriver , il

faut qu'il n'y soit pas encore tout à fait ni qu'il en soit tout à fait dehors ; or, il n'y a qu'une chose qui forme un tout qui puisse être en partie dans un lieu et être en partie dehors, et l'unité, ne composant pas un tout, ne saurait par conséquent changer de lieu ni être sujette au mouvement de translation.

Mais s'il n'y a aucune espèce de mouvement dans l'unité, elle risque bien, comme je l'ai déjà dit, d'être une unité morte, et alors elle pourrait tout au plus être regardée comme la substance, ou la matière première qui soutient tout le reste, sans avoir d'autre empire sur les autres êtres que de servir de base à leur développement ; et dans ce cas elle risque encore de se confondre avec le monde, et de s'évanouir dans cette identification, en devenant une totalité et en cessant d'être une unité absolue.

Mais on peut très bien, et l'on doit même, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, mettre la vie dans l'unité sans la fractionner ni la rendre multiple, en lui accordant l'intelligence, et en faisant de son essence le principe de la pensée : car la pensée n'introduit aucune division dans un être, lorsque le sujet et l'objet de la pensée sont la même chose, et que les idées ne sont pas pour cet être quelque chose d'étranger, comme pour notre âme : car, nous sentons très bien, lorsque nous voulons

nous dépouiller de toute vue systématique, que nous concevons dans chacune de nos pensées quelque chose qui n'est pas nous, et que si notre pensée était le principe des idées, comme l'est la pensée divine, nous les posséderions perpétuellement, et rien ne pourrait nous ravir la raison ; la lumière, il est vrai, brille en nous, mais ce n'est pas nous qui la faisons et l'allumons, pas plus que nous faisons notre existence. Lorsque, par exemple, je prends la notion de justice pour règle de mes actions, je vois parfaitement que ce n'est pas moi qui ai fait cette notion, qu'elle existait avant moi et qu'elle existera après moi, qu'elle m'oblige et m'obligera tant que je vivrai, quoique je n'y puisse pas conformer ma conduite, et cette liberté encore prouve qu'elle ne fait pas partie de mon essence, puisqu'un être quelconque ne peut renoncer à son essence, et que nous pouvons renoncer à la justice sans détruire notre ame. Ainsi, lorsque nous pensons quoi que ce soit, nous pensons quelque chose qui n'est pas nous, et tout ce que nous pouvons sur une vérité ou sur une notion quelconque, c'est de la recevoir, de la comprendre, et de l'éclaircir en l'analysant, pour en découvrir et démontrer le plus possible de propriétés.

Il n'en est pas de même de l'unité, qui, en se pensant, se pense elle-même, et en pensant même

autre chose, ne pense que la manière suivant laquelle ce qui est autre peut participer à son essence; l'unité ne sort donc pas d'elle-même, ne se divise pas en pensant, et comme elle voit à la fois toutes les manières dont elle peut répartir l'existence, et que les idées lui sont à jamais intimement présentes, elle renferme la vie à son plus haut degré.

En effet, la vie ici-bas se manifeste par le mouvement et les impressions, et elle se révèle de différentes manières, qui sont plus ou moins parfaites. Ainsi les plantes vivent, parce qu'elles ont le pouvoir d'attirer et de combiner avec leur substance tout ce qui peut servir à leur organisation, qu'elles ont la faculté d'excréter le liquide qui a contribué à l'entretien de la vie, et enfin de former la semence propre à reproduire l'espèce. Tous ces phénomènes, qui font la vie même dans les êtres supérieurs aux plantes, se composent de mouvements et d'impressions; mais cette vie est extrêmement gênée dans son exercice, et lorsque les plantes ne trouvent pas dans leur voisinage ce qui leur est nécessaire, elles périssent, faute de nourriture; elles ont donc une vie inférieure à celle des animaux, qui, munis d'un appareil nerveux, forment un tout lié d'une manière plus intime et plus sympathique, et qui, possédant la faculté de sentir, commencent déjà

à être en rapport avec eux-mêmes ; aussi ne sont-ils plus attachés à la terre, et n'ont-ils plus besoin d'être en rapport immédiat avec les objets : leurs sensations, qui sont pour eux une sorte de connaissance, les mettent à même de s'éloigner ou de se rapprocher des choses utiles ou nuisibles. Toutefois, les animaux ne savent pas qu'ils sentent, et n'ont pas la connaissance réfléchie de leurs actes et de leurs impressions, ou en d'autres termes, ils sont privés de l'intelligence et de la volonté ; ce qui fait qu'ils ont des désirs et non pas des volitions, des sensations et non pas des pensées, comme l'homme qui, maître de se proposer un but, et connaissant la vérité ou les lois qui gouvernent les choses, peut tout disposer de manière qu'il accomplisse son projet.

Mais l'homme, tout puissant qu'il soit, n'arrive à la vérité que lentement, et encore ne l'aperçoit-il que d'une manière imparfaite, parce qu'il pense dans le temps, et que la connaissance d'une vérité est pour lui la condition d'en ignorer une autre, en sorte qu'il ne peut embrasser toutes les vérités à la fois, et que sa vie intellectuelle et morale est aussi pleine de dépendance et de misère.

Au contraire, si l'on se représente un être doué d'une véritable unité, c'est à dire la pensée pure, dégagée des imperfections de la sensibilité, qui n'est pas forcée dans ses raisonnements de se

traîner péniblement des prémisses à la conclusion, ou de remonter lentement des conséquences aux principes, qui, pour réfléchir, n'a pas besoin de comparer les choses entre elles, et, pour les connaître, de les résoudre dans leurs éléments; mais qui, par un seul acte d'intuition, voit dans sa propre essence le principe et la conséquence, l'être et ses propriétés, la cause et ses effets, on comprend qu'une vie intellectuelle aussi parfaite est supérieure à celle de l'homme, et comme, dans une pareille intelligence, la volonté veut aussi par un seul acte la fin et tout ce qui peut conduire à la fin, puisque la fin et les moyens sont contenus dans son essence, il s'ensuit que la fin n'est pas pour elle une raison de vouloir les moyens, quoiqu'elle puisse vouloir que ceux-ci soient coordonnés à celle-là, en sorte que de ce côté encore sa vie s'élève au dessus de celle de l'homme, qui est obligé de vouloir les moyens à cause de la fin, et de vouloir par deux actes différents, puisqu'il n'aperçoit pas toujours les moyens qui peuvent conduire à la fin, dont ils sont distingués.

Il y a des philosophes qui ont nié que le premier principe fût un être intelligent, et qui ont osé soutenir qu'il n'arrivait à la conscience de lui-même que dans l'humanité; mais sans leur opposer les belles paroles d'Aristote, qui a dit qu'un dieu sans conscience était un dieu plongé

dans le sommeil, et par conséquent inutile au monde, je vais rechercher le principe, qui a pu conduire ces philosophes à une pareille opinion.

Ils ont pensé sans doute qu'il n'était pas possible d'attribuer à Dieu la conscience et la personnalité, parce que la pensée ne pouvait être que l'apanage d'un être fini.

Il est vrai, la conscience dans l'humanité se manifeste surtout par l'opposition qui règne parmi les êtres finis, et lorsque le moi se distingue du non-moi, il sent que son activité est limitée, et c'est précisément dans cette limitation et dans les efforts qu'il fait pour résister au non-moi, qu'il s'affirme, *se pose*, se distingue davantage, et que la conscience brille d'une plus vive lumière; mais de ce que le moi se distingue mieux dans cette opposition, et de ce que la conscience y devient plus claire et plus nette, il ne s'ensuit pas que l'activité volontaire et la connaissance soient créées par la sensation ou par le non-moi : car on conçoit que le moi existe avec ses tendances à l'action avant qu'il ait rencontré quelque chose qui le limite, et que même pour se distinguer il faut qu'il se soit trouvé et qu'il se connaisse déjà, quoique ce ne puisse être que d'une manière fort obscure; ainsi rien n'empêche que la conscience existe dans ce qui ne connaît pas d'obstacle et ne trouve pas de limites à son activité absolue, c'est

à dire dans ce qui est infini, mais qui sent cependant les choses par la dépendance où elles sont de sa puissance.

Quoique l'unité en se pensant ne sorte pas d'elle-même, on ne peut pas dire pour cela qu'elle soit en repos : car tout ce qui s'arrête et demeure en repos est dans le même, ou dans le même lieu, ou dans le même temps, ou dans le même état, et comme il a été démontré que l'unité ne pouvait être ni en elle-même, ni en quelque autre chose, elle ne peut pas non plus être dans le même, parce qu'il n'y a que l'ame qui puisse être dans le même, et elle est dans le même, parce qu'elle est en elle-même, comme force volontaire qui tire ses actes d'elle-même, et qu'elle ne varie pas par rapport à son essence, quoiqu'elle puisse changer de formes accidentelles, comme de sensations et de déterminations ; mais l'unité ne ressemble pas à l'ame, et c'est l'ame qui ressemble à l'unité, en sorte que l'unité est au dessus du repos et du mouvement, qui sont les attributs de la force ou du fini.

Il faut maintenant passer aux autres attributs de l'ame, et voir si l'unité peut avoir de l'identité et de la diversité, soit par rapport à elle-même, soit par rapport aux autres choses.

On comprend sur le champ que l'unité ne peut être dans un rapport de diversité avec elle-même :

car si l'unité était ou devenait autre qu'elle-même, elle cesserait d'être ce qu'elle est, elle changerait d'essence, et ne serait plus une unité, qui a pour signe distinctif l'immutabilité, et ne peut en aucune façon se différencier elle-même.

L'unité ne peut pas davantage être identique à quelque chose d'autre : car si elle était identique à une autre chose, elle serait cette chose, et ne serait plus une unité absolue, et si cette autre chose était l'unité, elle participerait alors à l'unité, et deviendrait une totalité ; ce qui est, comme on l'a vu plus haut, contraire à la nature de l'unité absolue.

Mais ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que l'unité n'est point autre que quelque chose d'autre, et cependant cette proposition est aussi vraie que les précédentes.

En effet, si l'unité était autre que quelque chose d'autre, elle le serait par essence ou par participation. Si elle était autre, parce qu'elle participerait à l'autre, elle cesserait encore d'être une unité absolue par cette participation à l'autre, qui, en la différenciant avec quelque chose d'autre, lui ferait d'abord soutenir un rapport de dépendance avec ce qui est autre, et ensuite lui serait supérieur comme principe de différence : or, il n'y a rien avant l'unité qui lui puisse être supérieur et lui imposer sa nature et ses lois, et

elle ne peut être dans aucun rapport de dépendance avec quoi que ce soit : tout dépend d'elle, mais elle ne peut dépendre de rien, ou elle tomberait dans le relatif et cesserait encore d'être infinie ou absolue.

L'unité n'est pas non plus essentiellement l'autre ou le principe de différence : car l'unité absolue, en tant qu'unité, et envisagée, comme elle doit l'être, sous ce seul rapport, n'est point l'autre qui exprime toujours quelque chose de relatif et de dépendant, et comme elle est entièrement indépendante, puisqu'elle ne peut être en rapport qu'avec elle-même, elle n'est point le principe de différence et de distinction. De là il faut conclure que l'unité suprême n'est dans aucun rapport de dépendance avec les autres choses, et que si elle s'en distingue, ce ne peut être par le principe qui distingue les choses entre elles.

Le principe qui distingue les choses entre elles, consiste essentiellement dans la force, dont la notion implique celle d'effort et d'acte, et par suite celle de distinction, puisque toute force ne peut devoir son acte qu'à elle-même, et par là, elle doit se distinguer de toute autre force ; mais rien de semblable ne peut se trouver dans l'unité, qui n'a pas besoin d'agir ou de vouloir pour être et pour se distinguer, mais qui est, parce que sa nature est d'être, et qui par conséquent est au

dessus de la force, avec laquelle tant de philosophes ont cherché et cherchent encore à la confondre et à l'identifier.

Ainsi, le principe de différence ne peut exister qu'entre des choses du même ordre; alors l'une peut être et même doit être différente de l'autre, afin qu'elles ne se confondent pas l'une avec l'autre; mais, entre la multitude et l'unité, il ne peut y avoir qu'un rapport de dépendance du côté de la multitude, et ce rapport là n'introduit aucune diversité dans l'unité; en un mot, si l'unité différait essentiellement de quelque chose d'autre, il faudrait dire que la multitude est co-éternelle à l'unité et a été produite par la nécessité de sa nature; mais on a vu qu'il répugne à la raison d'admettre une pareille unité.

Ainsi, que les choses réelles, et c'est là ce que j'entends ici par ce qui est autre, existent ou n'existent pas, l'unité n'éprouve aucun changement de leur existence ou de leur non existence, et n'a pas besoin de s'en distinguer; de même, si j'étais un pur esprit, et que l'idée de la maison que j'aurais formée se réalisât par le seul effort de ma volonté, son existence ne pourrait causer aucun changement en moi, puisqu'elle ne pourrait m'atteindre au travers et par l'entremise d'un corps, et je n'aurais pas non plus besoin de m'en distinguer par un acte particulier.

Quoique l'unité ne puisse différer de quelque chose d'autre, afin qu'elle ne tombe pas dans le relatif, il faut cependant qu'il existe un principe qui, sans introduire la diversité dans le sein de l'unité, puisse enfanter la multiplicité extérieure ou visible : si l'unité est tellement une qu'elle ne soit qu'une unité et rien autre, la pluralité devient impossible, et tout va s'abîmer dans une unité stérile, qui n'est au reste qu'une abstraction impuissante ; mais la vraie unité, c'est la pensée qui, en se pensant, pense encore autre chose, c'est à dire engendre les idées qui expriment les natures des êtres, et quoique les idées soient autres que l'unité, elles ne sont pas autre chose : aussi peut-on avec les scholastiques admettre une distinction rationnelle entre les idées et l'essence d'où elles émanent, quoiqu'on ne puisse pas admettre une distinction formelle ou une diversité de nature et de substance, qui introduirait la division au sein de l'unité absolue, et la scinderait en deux substances distinctes, dont l'une serait l'unité et l'autre l'intelligence, qui aurait pour objet de contempler la première : erreur dans laquelle sont tombés les Alexandrins et la plupart des philosophes mystiques¹.

¹ Nous sommes bien éloigné, dit Proclus, de faire de l'intelligence le dieu suprême, comme quelques théologiens célèbres, et

C'est ici que l'on reconnaît la supériorité du dogme chrétien, qui ne s'est pas contenté d'admettre une unité vague et abstraite, mais qui a mis en Dieu un verbe ou une raison, au moyen de laquelle il a conçu et produit toutes choses, et par là se trouve écartée la substance unique des Stratoniciens et des Spinosistes, tant anciens que modernes, qui produit toutes choses par la nécessité de sa nature, et qui agit d'une manière aveugle sans faire choix du meilleur, puisqu'elle n'a pas d'idées qu'elle puisse contempler et pas de volonté qui la puisse porter au meilleur.

Puisque les idées se trouvent identifiées avec l'essence divine et forment avec elle une unité parfaite, on ne peut pas dire que l'unité soit identique à elle-même, parce que la nature de l'identité et celle de l'unité sont différentes, et que lorsqu'une chose devient identique à une autre sous quelque rapport, elle ne devient pas une pour cela : l'identité est l'image de l'unité absolue, mais elle n'est pas cette unité, et elle appartient aux essences revêtues d'accidents réels, qu'elles peuvent perdre sans changer de nature ; ainsi l'ame peut changer de sentiments et de pensées sans perdre son unité substantielle, et elle

d'identifier le père du monde intelligible avec la cause de toutes choses. (*Commentaire sur le Parménide*, livre 6.)

se retrouve toujours identique à elle-même au milieu des changements qu'elle éprouve; mais il n'y a pas d'accidents dans l'unité absolue, et par conséquent pas de changement, et on ne peut pas dire qu'elle soit identique à elle-même, du moins comme les substances réelles le sont.

Si l'unité n'a ni différence ni identité relativement à elle-même et aux autres choses, il est clair qu'elle ne peut pas avoir des rapports de ressemblance et de dissemblance, d'égalité et d'inégalité, ni avec elle-même ni avec les autres choses : car deux choses sont semblables ou dissemblables entre elles et à elles-mêmes, lorsqu'elles ont et conservent, ou qu'elles n'ont pas et ne conservent pas les mêmes qualités; de même elles sont égales ou inégales entre elles et à elles-mêmes, lorsqu'elles ont et conservent, ou qu'elles n'ont pas et ne conservent pas la même grandeur; mais il n'y a ni qualité ni quantité dans l'unité, parce que ce sont des accidents, qui ne conviennent pas à sa nature, et que toute qualité et toute grandeur sont susceptibles de plus ou de moins; ce qui ne saurait avoir lieu dans l'unité, puisqu'elle est infinie.

On peut demander en ce cas ce que deviennent les idées d'identité, de ressemblance et d'égalité dont on a prouvé l'existence, et si elles ne s'éva-

noùissent pas dans la simplicité de l'unité absolue.

On peut répondre que la pensée étant prise pour l'unité véritable et primitive, ces idées-là subsistent en elle : car la pensée absolue, en concevant quelque chose, conçoit quelque chose qui demeure un, et par conséquent identique à elle-même, puisqu'elle ne sort pas d'elle-même, qui peut être dit semblable à elle-même, puisqu'il conserve la nature spirituelle, et peut encore être regardé comme égal, puisque l'objet conçu ne peut être ni plus grand ni plus petit que la pensée qui le conçoit; de là l'origine des idées d'identité, de ressemblance et d'égalité; mais ces idées ne sont pas des accidents qui peuvent naître et disparaître, augmenter et diminuer comme des qualités réelles : elles sont et demeurent à jamais immuables, parce que tout ce qui se trouve dans la pensée absolue est nécessairement un, et s'identifie avec elle, et que tout ce qui se trouve d'accidentel dans les choses doit devenir essentiel dans l'unité.

Parménide, continuant de considérer l'unité d'une manière absolue, la dépouille de l'existence réelle, et pour arriver à cette fin, il prouve d'abord que l'unité n'existe pas dans le temps.

Il est facile de voir que l'unité absolue ne peut pas exister dans le temps, parce que tout ce qui est

temporel est soumis au développement, puisqu'il existe d'une manière successive et ne possède jamais à la fois une existence entière et parfaite ; or, les développements, qui constituent la vie de ce qui est temporel, peuvent être regardés comme les parties et les moments divers de son existence, et l'unité, qui est infinie et n'a point de parties, ne peut être sujette à aucune espèce de développement ni être soumise à la succession du temps.

C'est ainsi que l'on peut montrer que l'unité est au dessus du temps, mais Parménide arrive à cette vérité par une autre voie, et s'appuie sur une proposition qui semble renfermer une contradiction, en affirmant que tout ce qui est temporel est à la fois plus vieux, plus jeune et aussi âgé que soi-même.

En effet, tout ce qui est en génération devient autre et n'est jamais le même, et naître, c'est changer, et changer, c'est n'être plus ce que l'on était et n'être pas encore ce que l'on doit être : car sans cela on n'aurait pas besoin de changer ; mais quoique l'on ne soit plus ce que l'on était et que l'on ne soit pas encore ce que l'on doit être, on est cependant quelque chose, ou le changement aurait lieu dans le non-être, ce qui est impossible. Ainsi, ce qui devient plus vieux que soi-même devient en même temps plus jeune,

puisqu'il devient autre et que le plus vieux indique un rapport à quelque chose de plus jeune ; il faut donc que ce qui devient plus vieux que soi-même devienne en même temps plus jeune, et de là il résulte encore que ce qui vieillit a toujours un âge égal à soi-même, puisqu'il devient toujours plus jeune à mesure qu'il devient plus vieux ; mais l'unité, en tant qu'unité, n'est point susceptible de plus ou de moins, et elle n'est point égale à elle-même ni aux autres choses, et par conséquent elle n'est point sujette au temps et n'éprouve aucune succession ni par rapport à elle-même ni par rapport à ce qui est autre.

Il semble d'abord, et c'est ce que les Eléates avaient cherché à démontrer, que le changement soit impossible, puisqu'il implique contradiction en posant à la fois les deux termes contraires qui sont en relation : car si quelque chose devient plus grand, il faut nécessairement que ce soit par rapport à quelque chose de plus petit, et comment ces deux choses contradictoires, le grand et le petit, peuvent-elles exister ensemble dans un seul et même sujet ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut remarquer que, si une chose est tout à fait simple et infinie, comme l'unité absolue, le changement y est en effet impossible, et que le temps s'y transforme en éternité, qui marque la possession d'une exi-

stence une et parfaite, sans succession et sans partage; mais il n'en est plus de même, si cette chose est finie et forme une totalité. Ainsi la force la plus simple que l'on puisse considérer, la force qui tend à changer de lieu, a deux qualités réelles, le pouvoir de résister et celui de se mouvoir, et ces deux qualités peuvent varier sans que la force primitive ou la substance change, comme cela s'observe dans tous les corps, qui passent d'un état plus dense à un autre moins dense, et acquièrent une plus ou moins grande tendance au mouvement, quoiqu'ils conservent toujours leur forme essentielle. Or, changer dans ce cas, c'est gagner ou perdre une unité nouvelle de force; c'est donc changer de limites de grandeur et non de nature et d'essence, et tout changement, qui aurait lieu dans l'essentiel, serait une destruction; on comprend alors pourquoi une essence peut varier, non dans sa nature, mais dans ses accidents, comment, par exemple, la quantité discrète, lorsqu'elle est devenue deux, est devenue plus grande que lorsqu'elle n'était qu'un, et comment de plus grande elle devient plus petite, lorsqu'elle acquiert une unité nouvelle et devient trois, ou comment, au moment où cette unité s'approche pour s'unir à elle, sa grandeur se change en petitesse, et comment cependant elle conserve l'un et l'autre attribut. Tout cela dépend

de la nature de la force où toutes les impressions demeurent, et le nombre la représente fidèlement : c'est ce qui deviendra plus clair dans l'hypothèse suivante.

Si l'unité ne participe pas au temps, il s'ensuit qu'elle ne devient pas et qu'elle n'est pas, qu'elle n'a pas été et ne sera pas, et il s'ensuit encore qu'elle ne participe pas à l'être, puisque tout ce qui est existe dans le temps.

Voici donc l'unité dépouillée de l'être, et il semble bien d'après cela qu'elle ne soit qu'une unité abstraite, vide de toute perfection; mais il faut faire attention qu'il s'agit ici de l'existence temporelle, dont les perfections ou les actes sont successifs, et une telle existence ne saurait en effet convenir à l'unité; il faut encore se rappeler que l'unité est infinie, ainsi que cela a été prouvé au commencement de cette hypothèse, et qu'en tant qu'infinie elle doit aussi renfermer l'infinité de la durée : car si l'unité était privée d'une seule perfection, elle cesserait d'être infinie; il faut donc encore que l'existence actuelle y soit renfermée; toutefois cette existence n'y étant point distinguée de l'essence, on peut dire sous ce rapport qu'elle n'existe pas. Enfin Parménide termine sa première hypothèse, en concluant que l'unité absolue ne peut être connue ni par les sens ni par la raison.

On voit qu'elle est vieille l'opinion, qui soutient que l'infini ne saurait être l'objet d'aucune espèce de connaissance, et qu'il échappe aussi bien aux prises de l'imagination qu'aux conceptions de l'intelligence; mais si l'unité absolue était tout à fait inconnue et tout à fait incompréhensible, on ne pourrait pas même l'isoler de tout le reste, ainsi que Parménide l'a fait, ni lui enlever tous les attributs de l'existence réelle, et pour répondre à ce reproche qui accuse l'infini d'être quelque chose d'obscur, de négatif, et même d'insaisissable à l'esprit, je ne puis mieux faire que de citer un passage de la troisième Méditation de Descartes, qui a fortement combattu cette accusation : « Et je ne me dois pas imaginer que » je ne conçois pas l'infini par une véritable » idée, mais seulement par la négation de ce qui » est fini, de même que je comprends le repos » et les ténèbres par la négation du mouvement » et de la lumière, puisque, au contraire, je vois » manifestement qu'il se rencontre plus de réalité » dans la substance infinie que dans la substance » finie, et partant que j'ai en quelque façon primitivement en moi la notion de l'infini que du » fini, c'est à dire de Dieu, que de moi-même ; » car comment serait-il possible que je pense » connaître que je doute et que je désire, c'est à » dire qu'il me manque quelque chose et que je

» ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi
» aucune idée d'un être plus parfait que le mien,
» par la comparaison duquel je connaîtrais les
» défauts de ma nature? »

*l'âme
ne fait*

CHAPITRE XI.

Comment est l'unité en acte, par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

On a vu dans la première hypothèse que l'unité absolue, pour n'être pas une unité logique et vaine, devait être une intelligence et posséder toute la plénitude de l'être, mais d'une manière qui l'identifiât tout à fait avec son essence et ne lui fit pas perdre sa simplicité. Il faut à présent passer à la seconde hypothèse, où l'unité est considérée en rapport avec l'être, et la question est de savoir comment l'être se trouve ici associé à l'unité.

Tous les anciens philosophes qui se sont occupés du *Parménide*, tels que Plutarque, Syrius et Proclus, et qui ont tâché de pénétrer dans le fond de chaque hypothèse et de voir quelle espèce d'être elle représentait, ont tous pensé que la seconde hypothèse roulait sur l'ordre intelligible,

mais surnaturel , qui émane de l'unité absolue , parce que , en effet , l'intelligence repose sur l'unité et ne comprend rien qu'à la condition de l'unité , comme on peut le voir par tous les principes intellectuels , qui synthétisent toujours et ramènent tout à l'unité. Mais la doctrine de l'émanation , qui établit des substances distinctes et en fait des ordres différents de dieux , est contraire à la raison , qui ne peut comprendre que ces dieux sortent de l'unité et subsistent ensuite par eux-mêmes , quoique toujours subordonnés les uns aux autres : et de plus , ces dieux , tels que l'intelligence suprême , l'amé du monde , étant des causes , il arriverait que l'universalité des choses ne proviendrait plus de l'intention ou de la volonté unique d'un être suprême , mais du concours de toutes ces causes , c'est à dire du hasard , puisqu'elles pourraient ne pas agir de concert , et cependant l'ordre inviolable qui règne dans l'univers , comme le dit si bien Aristote , exige qu'il n'ait qu'une cause unique de son existence , et que tout ce qui émane de cette cause , et devient une substance indépendante , perde son caractère divin et descende au rang de chose finie ou de créature.

Pour savoir donc quel genre d'existence Platon a voulu représenter dans sa seconde hypothèse , il n'y a rien de mieux , à ce qu'il me semble , que

de le consulter lui-même, et de voir quel sens il attachait à ce mot d'être ou d'existence.

Or, on lit cette phrase dans le *Sophiste* :

*Tout ce qui possède une puissance quelconque pour produire une action quelconque ou pour en souffrir une, la plus petite et de la chose la plus vile, ne fût-ce même que pour une seule fois, tout ce qui possède une telle puissance existe réellement : car je définis l'être en disant que ce n'est autre chose qu'une puissance*¹.

Ainsi l'être, c'est la puissance; ainsi, c'est la puissance qui se trouve ici combinée avec l'unité, mais c'est une puissance qui ne s'identifie pas avec elle et qui en diffère, non en tant que puissance, mais en tant que l'élément de la différence est mêlé dans cette combinaison : car l'unité qui existe, qui a l'être ou la puissance, forme dans cette hypothèse un tout dont les parties sont l'être et l'unité, comme Platon le dit expressément. On a donc ici ce que l'on appelle une distinction formelle, qui introduit une véritable composition dans l'unité; on ne peut donc pas identifier l'être avec l'unité, et dire : l'unité est l'être, puisque autre chose est l'unité, autre chose est l'être;

¹ Λέγω δὴ τὸ δὲ ὅποιαν οὖν τινα κεκτημένον δύναμιν, εἴτε εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιον πεφυκὸς, εἴτε εἰς τὸ παθεῖν, καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, καὶ εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλ' ὅτι πλὴν δύναμις.

mais si l'unité a la puissance ou est une cause, il suffit qu'elle se réduise en acte pour être ce qu'elle doit être ou ce qu'elle renferme en puissance.

Mais quelle est la vraie unité existante, qui pour être n'a besoin que d'agir ?

Est-ce le corps ?

Non : car le corps n'a pas de véritable unité, puisqu'il est composé de parties qui peuvent se subdiviser à l'infini.

Est-ce l'ame purement sensitive, comme celle des animaux ?

Non : parce que cette ame n'est pas douée de la faculté nécessaire pour ramener ses sensations diverses à une unité rationnelle ; elle éprouve des sensations, mais ces sensations ne font que la modifier de diverses manières et la laissent toujours passive ; elles varient de toutes les manières, et la font passer par toutes ces variations, de manière qu'elle n'a jamais rien de constant et d'identique dans ses actes, ou, si elle possède quelque unité, c'est celle de toutes les autres forces de la nature, qui conservent leur essence en changeant d'accidents.

Mais si le corps et si l'ame purement sensitive ne peuvent constituer une unité parfaite, il n'en est pas de même de l'ame intelligente et libre : car cette ame a d'abord la faculté de concevoir l'unité, et de comprendre sous cette unité intelligible les

perceptions diverses des sens; c'est ainsi qu'à la vue du triangle et de l'homme réels, elle conçoit le triangle idéal et l'homme en soi; c'est ainsi qu'elle a une foule d'autres principes et de notions, qui lui font porter des jugements nécessaires et absolus dans toutes les sphères de la connaissance et de l'activité, et tous ces jugements ont pour caractère l'unité et l'identité; cette ame a ensuite la faculté de vouloir et de se déterminer par elle-même, et dans ses actes libres surtout elle se sent une et identique; ainsi, la raison est la vraie unité, la vraie existence, et en considérant attentivement la nature de l'ame raisonnable, on retrouvera en elle toutes les propriétés que Parménide attribue à l'unité qui existe.

Si donc l'unité existe, et que l'unité et l'être ne soient pas tellement identifiés qu'on ne puisse les distinguer, mais qu'ils forment un tout, dont les parties soient l'unité et l'être, il s'ensuit qu'il y aura des parties et que chacune de ces parties contiendra l'être et l'unité; c'est à dire que l'ame, dans chacun de ses actes volontaires et intellectuels, renferme l'être et l'unité : l'unité, parce qu'elle est toujours la même dans chacun de ses actes; et l'être, parce qu'elle est en acte : car le vouloir et l'être, comme le juger et l'être, sont la même chose pour le moi, et s'il pouvait y avoir un moi sans vouloir et sans juger, il y aurait un

moi qui se saurait et se distinguerait sans pensée et sans volition; ce qui est impossible; et s'il pouvait y avoir une volition et un jugement sans un moi, il y aurait des volitions et des jugements sans un sujet pour se les attribuer et se les imputer; ce qui est contraire aux faits.

Or, si l'être ou l'acte de l'âme diffère de son unité ou de sa substance, il y aura trois choses que l'on pourra distinguer dans chacun des moments de son existence intellectuelle, savoir l'unité, l'être, et la différence. La différence, en effet, est nécessaire dans l'âme : car sans elle il ne pourrait y avoir le moindre acte de conscience et de volonté, puisque l'âme, lorsqu'elle est en acte, ne juge et ne veut pas en général, mais porte tel ou tel jugement déterminé, produit telle ou telle volition déterminée, et elle se distingue de toutes ces déterminations, ce qui prouve qu'elle renferme l'élément différentiel; mais avec ces trois éléments, on peut former tous les nombres possibles, c'est à dire que l'âme a la faculté de produire un nombre indéfini d'actes, parce que sa puissance et son activité ne s'épuisent pas dans ses volitions et ses jugements, quelque nombreux qu'ils soient.

Mais quel que soit le nombre des actes de l'âme ou des parties de l'unité, l'âme sera divisée en autant de parties que l'être, puisque ce sont ses

actes qui composent son être ; cependant ses actes n'introduisent aucune division réelle dans l'ame, parce qu'une pensée naît d'une autre pensée , comme un mouvement naît d'un autre mouvement

Puisque l'ame a des parties , elle a aussi des extrémités, et par conséquent un commencement, un milieu et une fin. En effet , les parties de l'ame sont ses actes ; lorsque la puissance de vouloir s'est résolue à faire quelque chose , elle est sortie de son indétermination pour prendre une forme et pour se limiter ; l'acte libre ne fait donc que limiter la puissance de l'ame ; mais tout ce qui a des limites forme un tout , et a un commencement, un milieu et une fin. Aussi trouve-t-on dans tout acte volontaire les trois moments suivants : celui où l'ame prédétermine un acte, celui où elle délibère et celui où elle se résout ; et l'on sait que c'est l'intelligence qui juge ce qui est possible, et le présente à l'accomplissement de la volonté ; que c'est elle encore qui délibère sur les divers motifs de l'acte et juge que l'un doit être préféré à l'autre , mais que c'est la volonté qui prend la résolution de faire ; ce sont donc là les trois éléments de tout acte intellectuel et volontaire , qui s'opère dans le monde intérieur de la pensée , et l'unité , qui existe sous la forme de l'acte , a vraiment un commencement, un milieu et une fin ; et

cela peut même s'étendre à la durée de son existence, qui, dans chacun de ses moments, formera un nombre composé de la multiplicité de ses actes et sera soumise aux mêmes conditions, quoique la série de ces nombres puisse se prolonger indéfiniment.

Il semble alors que l'unité en acte participe à la forme droite ou ronde, ou, pour employer un langage conforme à la nature spirituelle, il semble que l'ame participe à la forme spontanée ou réfléchie. L'ame, composée d'intelligence et de liberté, se développe, et elle ne peut pas ne pas se développer, puisqu'elle est supposée existante ou en acte; or, tout développement intellectuel se fait spontanément ou d'une manière réfléchie: ainsi, lorsque l'ame a produit son premier acte ou sa première pensée, elle l'a produit par l'énergie qui était en elle, sans savoir qu'elle pouvait et devait le produire, c'est à dire elle l'a produit spontanément: car c'est la spontanéité ou l'inspiration qui, dans la sphère intellectuelle, donne à tous les hommes sans distinction les vérités primitives et nécessaires; c'est elle qui, dans l'activité, produit tous les mouvements sublimes ou autres, non délibérés, et qui ne sont pas pour cela soumis à la fatalité, puisque l'ame se les impute toujours; mais l'intelligence et la liberté se développent aussi d'une manière réfléchie, et

c'est la réflexion qui, dans l'intelligence, revient sur toutes les vérités premières, les distingue, les éclaire, les explique en un mot ; c'est elle qui démêle ainsi tous les éléments renfermés dans l'acte spontané ; c'est encore la réflexion qui, mêlée à l'activité, constitue, à proprement parler, la volonté, puisque c'est elle qui examine les différents motifs, les compare, les balance, les oppose les uns aux autres, qui arrête, suspend ou précipite une détermination ; ainsi, la spontanéité et la réflexion composent les deux modes de l'âme suivant lesquels elle se développe ; ce sont là ses deux formes, comme la forme ronde et la forme droite sont les deux modes suivant lesquels se meuvent et s'organisent les corps.

Si l'unité se compose de toutes les parties qui forment le tout, elle est alors le tout, et comme toutes les parties sont dans le tout, l'unité est dans l'unité ou dans elle-même ; ce qui veut dire que, si la puissance de vouloir, nécessairement douée de conscience, produit un acte libre, elle le produit directement elle-même, et n'a besoin d'aucun instrument dans cette action ; et la preuve de cela, c'est que cet acte est à elle, c'est qu'elle en dispose, le maintient ou le condamne, le fait revivre ou le met à jamais au néant ; mais une force qui a ainsi son point de départ en elle-même, une cause qui dispose ainsi de ses effets,

c'est nécessairement une puissance qui existe en elle-même, et c'est dans ce sens que l'unité existe en elle-même.

Mais cette puissance qui existe en elle-même, puisqu'elle existe sous la forme de l'acte qu'elle a produit elle-même, existe aussi en autre chose : car elle se distingue de ses propres déterminations, et d'abord parce que ses déterminations sont des effets, et qu'elles se rapportent nécessairement à autre chose, puisque le moi ne peut pas se vouloir lui-même ; aussi les actes de conscience et de volonté peuvent-ils varier, et ils varient effectivement sans cesse, et le moi reste-t-il toujours un et indestructible, malgré ses défaillances momentanées ; c'est ainsi que l'on comprend comment l'unité, qui est un tout, n'étant ni dans une partie du tout ni dans plusieurs, n'est pas dans toutes, et par conséquent n'est pas dans le tout et existe en autre chose. Si la force volontaire passait tout entière dans un ou plusieurs de ses actes, elle périrait et serait dans l'impossibilité de se renouveler ; mais la vertu du moi demeure inépuisable, parce que, en tant que cause, il enveloppe une série indéfinie d'actes.

De là, on conclut facilement que l'ame est en repos et en mouvement : elle est en repos, lorsque, après avoir produit un acte de conscience ou de volonté, elle s'y arrête et demeure dans le

même, et elle est en mouvement, lorsqu'elle change de jugement et de volonté, et existe sans cesse en autre chose.

Il est même facile de voir que l'ame est en repos et en mouvement dans un seul acte de conscience, puisque tout acte de conscience demande un acte d'attention qui se rapporte au moi ou au sujet, et renferme quelque chose d'autre ou ce qu'on appelle l'objet de la pensée : or, ce qui est en soi-même et dans un autre est nécessairement en repos et en mouvement.

Pour prouver maintenant l'identité et la différence de l'unité avec elle-même, il faut partir de ce principe, que tout ce qui n'est ni identique ni différent avec une chose, est une partie ou un tout de cette chose : en effet, une partie n'est point identique au tout, puisque le tout est plus grand que la partie et a des propriétés différentes, et la partie n'est pas différente du tout (par différence ici, il faut entendre celle qui implique une distinction réelle), puisqu'elle en est un élément et qu'en ce sens elle ne peut en être séparée, à moins qu'on ne l'envisage à part et comme existant hors du tout, c'est à dire d'une manière abstraite. Or, l'unité qui existe ne forme point un tout avec elle-même, considérée comme partie, et puisqu'elle n'est point différente ou séparée

d'elle-même , elle sera nécessairement identique à elle-même.

C'est aussi l'identité que l'on observe dans l'ame: ses pensées ont beau varier, l'ame demeure identique au milieu de ces changements; le moi, par exemple, peut produire des actes différents, sans cesser d'être identique à lui-même, et cette identité, il l'aperçoit directement dans l'exercice de son activité, qui est son existence même. La raison demeure aussi identique à elle-même et ne varie pas dans les divers jugements qu'elle porte, à moins que sa lumière ne soit obscurcie par les passions ou les erreurs des sens auxquels elle est liée dans l'humanité.

D'un autre côté, l'ame existant en autre chose, et étant toujours en mouvement à cause de la variété de ses pensées et de leurs objets, on peut dire sous ce rapport qu'elle diffère d'elle-même. Ainsi, l'acte que produit la puissance de vouloir, a toujours pour objet quelque chose qui diffère de la volonté et qui cependant s'identifie avec elle: car le moi ne peut pas se vouloir lui-même, puisque pour se vouloir, il faudrait qu'il fût déjà, et s'il est, il n'a plus besoin de vouloir pour être; et comme l'objet de la volonté s'identifie avec le moi, on peut dire que le moi diffère de lui-même; il se distingue aussi de ses jugements; il contemple l'intelligible et se trouve en rapport avec la vé-

rité, mais il sent très bien qu'il ne la constitue pas; il subit ses lois, mais il ne les fait pas; il ne fait pas les jugements qu'il prononce en matière de beauté, de morale ou de toute autre chose; mais si la vérité est quelque chose d'étranger pour le moi, quoique conforme à sa nature, lorsqu'il la comprend et se l'approprie, il existe encore en autre chose, et par conséquent diffère de lui-même. C'est ce que l'on observe très bien dans la lutte, qui s'établit souvent entre le moi, sollicité par des passions, et la vérité morale qui lui présente ses lois inflexibles; lorsqu'il renonce à l'erreur et embrasse la vérité, il reprend une vie nouvelle, il devient tout autre ou tout différent de lui-même.

Il est évident de soi que l'unité ou l'ame doit différer de ce qui est autre, et par ce qui est autre il ne faut pas entendre seulement l'objet de la pensée et de la volonté, mais encore toutes les autres ames et toutes les autres forces, qui ont leur représentation dans une ame quelconque, puisqu'il n'est point de chose individuelle qui ne doive représenter toutes les autres, à cause de l'harmonie universelle; ainsi, le moi se distingue de toutes ses déterminations et pensées, et se distingue encore de toutes les autres forces volontaires, puisque l'on ne peut pas poser deux choses tout à fait identiques sans poser la même

chose sous deux noms, et sans condamner l'une d'elles à l'inutilité ou au néant.

Mais malgré cette différence, l'unité conserve cependant de l'identité avec ce qui est autre : car une chose étant toujours identique à elle-même, elle ne peut sous ce rapport renfermer de différence, puisque la différence détruirait cette identité; la différence ne se trouvera donc ni dans l'unité ni dans ce qui est autre; elle ne se trouvera donc en rien de ce qui existe; ainsi, ce n'est point par eux-mêmes que l'unité et ce qui est autre différeront, et déjà sous ce rapport, ils seront identiques l'un à l'autre.

En outre, il est évident que l'unité n'est ni une partie ni un tout par rapport à ce qui est autre, et que, si elle n'a aucune de ces propriétés, il faut encore qu'elle soit identique à ce qui est autre.

En effet, lorsque l'ame conçoit ou veut quelque chose, et nécessairement quelque chose d'autre, elle se distingue, il est vrai, de ce qui est autre ou de l'objet de sa pensée, mais cet objet n'est cependant pas une partie de l'ame, puisque l'ame est indivisible; c'est un acte, qui s'identifie entièrement avec la substance dans laquelle il subsiste, et même continuera toujours de subsister, puisque, selon les paroles de Leibnitz, *ce qui est une fois arrivé à une ame, lui est éternellement*

imprimé ; or , si ce qui est autre est un acte qui émane de l'ame et s'identifie avec elle, on peut dire que l'ame est identique à ce qui est autre ou à l'objet de sa pensée, en tant qu'elle le conçoit.

Le même raisonnement ne s'applique pas seulement à l'ame en général, mais encore à toutes les ames qui deviennent autres dans leurs rapports réciproques. Ainsi, une volonté ne diffère point par sa nature d'une autre volonté, et sous ce point de vue, elles sont identiques, et c'est ce qui fait l'égalité des personnes et des droits ; une intelligence ne diffère pas non plus d'une autre intelligence : car toute intelligence est douée nécessairement de conscience et se sait, et en se sachant, sait tout le reste, et ce savoir-là est le même pour toutes les intelligences ; sans doute, les volontés sont plus ou moins fortes, et s'appliquent à des objets différents ; sans doute encore, les intelligences sont plus ou moins éclairées, et ont un savoir plus ou moins développé ; mais enfin, à quelque degré que soit cette force volontaire et intellectuelle, elle est toujours une et la même par son essence. De plus, une volonté n'est point une partie d'une autre volonté, et une intelligence n'est point une partie d'une autre intelligence : nul ne peut vouloir ni comprendre pour un autre et par un autre ; c'est ce qui fait l'individualité de chacun. Mais si une ame

n'est point une partie des autres ames, elle n'est pas non plus un tout à leur égard ; ainsi, cette unité ou cette force volontaire et intellectuelle n'étant ni une partie ni un tout, par rapport aux autres forces volontaires et intellectuelles, est nécessairement identique à ce qui est autre. Cette identité est nécessaire dans le royaume des intelligences et des volontés, afin qu'elles puissent se rassembler dans une unité commune et former une société.

Mais si l'unité qui existe ou l'ame diffère de tout ce qui est autre, il faut que l'unité et ce qui est autre possèdent le même attribut différentiel et qu'ils aient quelque chose d'identique sous le rapport de leur différence ; or, ce qui est identique par un endroit et différent par un autre, est semblable ; ainsi l'unité ou l'ame est semblable à tout le reste.

C'est là l'argument que Zénon employait contre les partisans de la pluralité absolue, en leur prouvant que si tout diffère, tout se ressemble par cette même différence, et que si tout est mu, tout se ressemble encore et est en repos, puisqu'il n'y a aucun moyen de distinguer le changement au milieu de cette uniformité de mouvement.

Mais Zénon ne voyait point ou se gardait de démontrer que, si tout est identique, tout est

aussi différent, parce que l'identité engendre la dissemblance, comme la différence engendre l'identité et la ressemblance. Il est facile, en effet, de voir que l'identité n'existe qu'à la condition de la différence; l'identité exprime le rapport d'une chose avec elle-même ou avec ce qui est autre, et tout rapport exige au moins deux termes, et entraîne avec lui la pluralité et par suite la différence. De là, il faut conclure que l'ame est aussi dissemblable à ce qui est autre, puisque dans son identité avec ce qui est autre, il se mêle quelque chose de différentiel.

Sans m'arrêter à montrer que l'ame est semblable et dissemblable à elle-même, je vais tâcher d'expliquer ce que Platon entend par le contact de l'unité avec elle-même et avec ce qui est autre.

L'unité, dit-il, a été démontrée être en elle-même et dans autre chose; elle doit donc se toucher elle-même et toucher ce qui est autre, puisque tout ce qui est en quelque chose doit être en contact avec ce en quoi il se trouve.

L'unité dont il s'agit est l'unité qui a l'être ou la puissance, et qui agit soit sur elle-même soit sur ce qui est autre; mais une chose ne peut agir ou changer que lorsque la raison ou le fondement de quelque autre chose se trouve en elle, et lorsque cette condition n'est pas remplie, une chose

reste ce qu'elle est et n'agit pas. Ainsi, lorsqu'une pensée ou une volition se trouve dans l'ame, l'ame agit en ce moment et produit la pensée ou la volition par sa propre action, et elle agit sur elle-même, parce que l'esprit est en rapport avec lui-même, et n'a d'autre instrument pour produire ses actes que lui-même, et qu'il tire par conséquent tout de son propre fond.

Quant au contact, on peut dire en général qu'une chose en touche une autre, lorsque l'une agit sur l'autre et la fait pâtir; mais l'ame agit sur elle-même, comme on vient de le montrer, et par suite elle se touche elle-même, et en même temps, elle touche encore autre chose, puisqu'elle est en rapport avec autre chose, et que l'objet de la pensée et de la volonté se rapporte toujours à quelque autre chose; savoir, à la vérité ou à une action qui doit se réaliser dans le monde sensible; ainsi, l'on peut dire avec rigueur que l'ame se touche elle-même et touche aussi ce qui est autre.

D'un autre côté, tout ce qui touche une chose doit faire suite à la chose qu'il touche, et si l'unité se touche elle-même, elle viendra immédiatement après elle-même, et sera contiguë à elle-même; ce qui est impossible, puisque l'unité n'est point une dualité composée de deux parties, et sous ce rapport l'unité ne se touchera pas elle-

même, et, par la même raison, elle ne touchera pas non plus ce qui est autre, puisque ce qui est autre ne fait point suite à l'unité et se trouve identifié avec elle.

Pour comprendre ces propositions, qui semblent détruire les précédentes, il faut remarquer que le contact de l'ame avec elle-même et avec tout ce qui est autre ne peut être qu'un contact d'action et de passion : l'ame ne peut pas se toucher elle-même et toucher ce qui est autre, comme les corps se touchent les uns les autres ; elle agit sur elle-même, et se trouve naturellement en rapport avec ce qui est autre, sans qu'il y ait besoin de juxta-position. L'ame est en contact avec elle-même et avec ce qui est autre, puisqu'elle est une force spirituelle qui doit représenter tout le reste ; mais elle n'est pas double pour cela et séparée en deux parties, dont l'une agit et l'autre pâtit, dont l'une aperçoit et l'autre est aperçue ; c'est la même ame qui fait ces deux choses à la fois par un acte qui se redouble en elle-même, et produit la conscience, et c'est en cela que consiste la nature de l'esprit, qui est de pouvoir se prendre pour objet de sa contemplation, et dans cet acte, il est toujours un et simple, et par conséquent sous le point de vue de la séparation, l'ame ne se touche pas elle-même, et elle ne touchera pas ce qui est autre, parce que ce qui est

autre y trouve sa représentation, et que cette représentation, c'est toujours l'ame elle-même, modifiée et déterminée de telle ou telle façon, suivant la nature de ce qui est représenté.

Cette théorie des contacts est d'une haute importance, parce qu'elle nous fait comprendre comment les idées peuvent être présentes à tout sans se confondre avec les choses qui les représentent, ou, en d'autres termes, comment Dieu se trouve substantiellement partout au moyen de son action, qui n'est point distinguée de lui-même.

La théorie des idées nous mène aux propositions suivantes, où il s'agit de montrer que l'unité existante est égale et inégale à elle-même et à ce qui est autre; mais avant d'exposer la démonstration de Platon, je vais d'abord montrer comment je conçois cette nouvelle espèce de rapports.

L'égalité, c'est l'unité dans la quantité; ainsi l'espace, le temps, le nombre, la force, peuvent renfermer l'égalité, parce que ce sont des choses qui peuvent être mesurées par des choses de la même espèce, prises pour unité; mais comment appliquer une mesure à l'ame? quelle est la partie qui peut ici être prise pour unité? Cette difficulté est réelle, mais elle n'est pas invincible, et il sera possible de trouver une mesure pour l'ame,

si l'on fait attention que l'ame n'existe que par ses actes volontaires et intellectuels, que ces actes sont toujours identiques, non seulement dans la même ame, mais encore dans toutes les ames, et que c'est ce qui fait l'égalité des personnes, des droits et des devoirs ; une ame peut donc avoir pour mesures ses actes et pour unité de mesure un de ses actes intellectuels, mais non sensitifs, parce que tout change et varie à chaque instant dans la sensibilité.

Puisqu'il ne coûte pas plus à l'ame de vouloir telle ou telle chose, le repos ou le mouvement, le penser ou le dormir, et qu'il n'est pas plus difficile à l'intelligence de comprendre que deux et deux font quatre ou que le crime est malheureux, supposé toujours que les obstacles qui viennent de la sensibilité ou du corps soient mis de côté, comme le veut l'hypothèse, puisque ces actes sont tous de la même nature et parfaitement simples, il s'ensuit qu'ils sont tous égaux, et que l'ame dans chacun est égale à elle-même.

Mais l'objet de l'intelligence et de la volonté est nécessairement compris dans le même acte, et comme il ne peut être ni plus grand ni plus petit que l'acte qui le crée et le fait exister, il en résulte que l'ame dans chacun de ses actes est aussi égale à l'objet ou à ce qui est autre.

Mais l'unité ou l'ame est aussi inégale à elle-

même, parce que l'objet voulu et compris change dans chacun de ses actes, et elle est aussi inégale à ce qui est autre, parce qu'il est une multitude de notions, qui se trouvent enveloppées dans une notion générale, et dont l'ame n'a pas conscience; ainsi, lorsqu'elle conçoit le triangle idéal et l'homme en soi, elle a deux notions très générales, mais il est une infinité de propriétés de ces deux objets qu'elle ignore; qu'elle est obligée de chercher dans l'expérience, et qu'elle ne découvre que successivement, et non par une seule intuition, comme cela aurait lieu si ses notions étaient des idées et tout à fait adéquates à leurs objets.

Pour démontrer ces mêmes propositions, Platon part de la théorie des idées et de l'existence de la grandeur et de la petitesse en soi¹, et il fait voir qu'elles ne peuvent se trouver dans rien de ce qui existe : car, si la petitesse, par exemple, se trouvait dans l'unité existante qui forme un tout, elle se trouverait dans le tout ou dans une

¹ Voici comment dans le *Phédon* il établit l'existence de ces deux idées : Tu ne serais donc pas de l'avis de celui qui prétendrait qu'un homme est plus grand qu'un autre de toute la tête, et que cet autre est aussi plus petit d'autant? mais tu soutiendrais que tout ce que tu veux dire, c'est que toutes les choses qui sont plus grandes que d'autres, ne sont plus grandes que par la grandeur, et que c'est elle seule, la grandeur en elle-même, qui en est la cause; et de même, que les petites choses ne sont plus petites que par la petitesse, la petitesse étant la cause spéciale de ce qu'elles

partie du tout; si elle se trouvait dans le tout, elle y serait contenue également ou elle le surpasserait en grandeur; ce qui est impossible, puisque la petitesse ne peut être égale à quoi que ce soit et ne peut pas produire les effets de la grandeur; et pour comprendre que la petitesse deviendrait l'égalité, si elle était également répandue dans le tout, il suffit de décomposer un nombre en ses unités, qui considérées à part sont chacune quelque chose de petit en soi, et qui considérées en rapport les unes avec les autres deviennent toutes égales entre elles.

Si la petitesse se trouvait seulement dans une partie de l'unité existante, comme cette partie forme elle-même un tout, on pourrait appliquer le même raisonnement à cette partie, et l'on arriverait encore à l'exclusion de cette idée. Il en est de même de la grandeur absolue.

De là Platon conclut que, puisque la petitesse et la grandeur ne se trouvent ni dans l'unité ni

sont plus petites. Et tu soutiendrais cette opinion, j'imagine, dans la crainte d'une objection embarrassante : car, si tu disais qu'un homme est plus grand ou plus petit de toute la tête, on pourrait te répondre d'abord que le même objet ferait la grandeur du plus grand, et la petitesse du plus petit, et ensuite que c'est à la hauteur de la tête, qui pourtant est petite en elle-même, que le plus grand devrait sa grandeur; et il serait, en effet, merveilleux qu'un homme fût grand par quelque chose de petit. (*Trad. de M. Cousin.*)

dans ce qui est autre, l'égalité s'y trouve et que l'unité est égale à ce qui est autre.

Il ne reste plus qu'à voir de quelle manière l'ame existe dans le temps; et d'abord, lorsque l'ame a produit un acte intellectuel ou volontaire, elle s'est développée et a fait une acquisition; elle s'est avancée dans le temps, et comme on peut la comparer avec elle-même, puisque, tout en conservant son unité, elle peut se distinguer en sujet et en objet, elle est devenue plus vieille qu'elle-même, et ce qui est plus vieux exprimant un rapport à quelque chose de plus jeune, qui est ici la pensée identifiée avec l'ame elle-même, il en résulte que l'ame devient à la fois plus vieille et plus jeune qu'elle-même; elle devient plus vieille en acquérant une pensée nouvelle, et elle devient plus jeune en conservant cette pensée, et comme encore dans chaque moment elle a toujours un âge égal à elle-même, on peut dire, dans ce point de vue, qu'elle n'est ni plus vieille ni plus jeune qu'elle-même.

Mais l'âme qui contient l'univers et ses lois, ou qui représente ce qui est autre, est plus vieille que ce qui est autre : ainsi la puissance de vouloir qui constitue, à proprement parler, le moi, ne tombe pas dans le temps; autrement le moi ne pourrait pas changer ses déterminations ni suspendre ses résolutions; les actes seuls du moi, c'est à dire

ses pensées et ses volitions, sont assujétis au temps, puisqu'ils se succèdent nécessairement; l'ame existe donc avant ce qui est autre, puisqu'elle existe avant la manifestation complète de toutes les pensées qui lui sont affectées, et qui n'arrivent que successivement à leur développement.

Ensuite, comme chacune des pensées s'identifie avec l'ame, et que la puissance de l'ame n'est quelque chose de réel ou n'existe que par ses actes et dans ses actes, il en résulte que l'ame devient après ses pensées ou après ce qui est autre, et qu'elle est plus jeune que ce qui est autre.

Enfin, l'ame est ce que la fait la pensée ou l'acte dans le moment où elle agit et pense; elle est donc aussi vieille et aussi jeune que sa pensée ou que ce qui est autre, puisqu'il se trouve représenté par la pensée.

Puisque cette longue analyse nous fait voir comment l'ame est une et multiple à la fois; comment elle a un commencement, un milieu et une fin; comment elle revêt la forme spontanée et la forme réfléchie; comment elle existe en elle-même et en autre chose; comment elle est en repos et en mouvement; comment elle renferme les rapports de l'identité et de la différence, de la ressemblance et de la dissemblance, de l'égalité

et de l'inégalité avec elle-même et avec ce qui est autre, comment elle existe dans le temps, en un mot comment elle renferme toutes les lois et toutes les propriétés de l'existence, elle nous fait connaître sa nature, et d'après cela on peut la définir en disant qu'elle est une force en rapport avec elle-même et avec tout le reste, et l'on conçoit comment l'ame, qui renferme le multiple dans son unité, a rendu possible la multiplication des êtres et l'harmonie qui règne parmi eux, et qu'il a suffi pour cela de constituer plusieurs ames, douées de la faculté de représenter tout le reste avec plus ou moins de perfection, suivant le rang et la place qui leur seraient assignés dans l'univers.

CHAPITRE XII.

Comment est l'unité inférieure à l'être, par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Si l'explication précédente est exacte, il suit que l'ame intelligente et libre est la première unité et la vraie existence; mais après cela on demandera peut-être comment il peut y avoir encore une unité inférieure à celle-ci et qui ne renferme pas la même existence. Si l'on rentre dans la pensée, où il faut toujours revenir pour avoir la connaissance de quoi que ce soit, on reconnaîtra cette unité inférieure et on la trouvera dans l'ame, douée de la faculté de sentir ou de recevoir des impressions des choses extérieures.

Pour comprendre ceci, il faut établir une distinction sévère entre la volonté et le désir, entre la pensée et la sensation, entre les notions générales et les notions particulières, distinction qui

n'est point arbitraire,* mais qui se trouve fondée dans la nature des choses, et devient d'ailleurs évidente par la réalité, où l'animal se distingue et se sépare de l'homme.

Ainsi, lorsque je conçois le triangle idéal, la lumière et l'homme en soi, ces notions générales, quelque inférieures qu'elles soient aux idées, demeurent toujours les mêmes; ce sont des règles, qui dirigent mon intelligence et me révèlent la nature des choses particulières, que la sensation m'apporte et me fait connaître; sans ces notions, je ne pourrais pas lier mes perceptions éparses par une unité rationnelle ni leur donner une dénomination.

Il n'en est plus de même, lorsque je contemple
× le triangle réel, la lumière sensible, et l'homme
· individuel : d'abord ce sont des objets qui, pour
la plupart, sont loin d'équivaloir à ma notion
× pour la perfection; ensuite ils ne demeurent ja-
mais les mêmes deux instants de suite, et même,
au bout d'un temps plus ou moins long, ils finis-
sent par disparaître et échapper à mes sens, et
entraînent avec eux mes perceptions actuelles,
dont je conserve seulement le souvenir.

Il y a donc dans l'ame une autre faculté que
× celle de comprendre et d'appliquer l'universel,
il y a encore celle qui amène sous la vue de l'ame

et sous ses conceptions générales et immuables les choses particulières et changeantes, or, la sensation, qui est le produit de cette faculté, consiste dans un rapport entre deux termes, l'être sentant et l'objet senti, rapport essentiellement mobile, puisque le terme intermédiaire ou le corps est lui-même dans un changement perpétuel; la sensation est donc inférieure à la notion, sous le point de vue de l'unité et de la fixité, et l'ame, qui ne possède que la faculté de sentir, est une unité inférieure à celle qui sent, juge, et comprend.

C'est encore une unité, puisque rien ne peut en être dépouillé, mais c'est une unité, qui n'a point son existence en elle-même, et qui dépend tout à fait des choses extérieures qu'elle est chargée de représenter; au lieu d'avoir des concepts fixes, qui servent de base à des jugements, elle n'a que des perceptions plus ou moins confuses, plus ou moins fugitives; au lieu d'avoir une réalité substantielle comme l'ame, qui produit par elle-même des actes volontaires, elle n'a qu'une réalité apparente et n'enfante que des désirs, qui la maîtrisent, l'entraînent dans tous les sens et vers toutes sortes d'objets, et ce qui prouve son infériorité, c'est que dans l'homme elle a pu être subordonnée à la raison, qui juge les sensations et leur donne une unité, une existence intelli-

ble, comme elle juge aussi les désirs et leur donne la direction qui lui convient.

Puisque la sensation apporte à l'ame non plus la connaissance d'un objet en soi, ou du général et de l'absolu, mais celle d'un objet déterminé, avec telle ou telle grandeur, avec telle ou telle qualité, en un mot, puisque la sensation procure à l'ame la connaissance du multiple et du variable, et qu'elle la fait passer d'une modification à une autre, ce qu'il y a de plus important à examiner dans cette hypothèse, c'est de savoir comment l'ame passe d'une affection à une autre, de l'identité, par exemple, à la différence, du mouvement au repos, et en général d'un état à un autre état.

Toute sensation de résistance, de chaleur, de couleur, ou toute autre quelconque, outre sa nature représentative qui la distingue et la différencie, a encore une grandeur qui la mesure et en détermine la durée; sa qualité, comme chacun le sait, doit être cherchée dans l'expérience, mais sa quantité en général peut être déterminée d'avance, ou *à priori*, et elle s'appelle intensité. Cette quantité, qui n'est pas l'objet de l'expérience mais de l'entendement, ne peut jamais être nulle ou il n'y aurait plus de sensation; mais entre la plus grande intensité d'une sensation et son évanouissement complet, il peut y avoir une infinité de degrés, qui tous ont une grandeur; de plus, la

grandeur de chacun de ces degrés ne peut jamais être considérée comme la plus petite, puisque le degré le plus infime de la sensation est toujours infiniment éloigné de son extinction entière, et c'est ce qui fait qu'elle a une grandeur continue.

Or, le temps est aussi une grandeur continue ; c'est donc dans le temps que se font les perceptions sensibles ; elles commencent donc par l'instant et finissent par l'instant, puisque ce sont là les limites d'un temps ou d'une durée quelconque ; c'est donc encore de l'instant et par l'instant que l'ame passe d'une sensation à une autre, et qu'en général tout changement s'opère ; aussi est-ce de l'instant que Platon dit qu'*il semble indiquer l'état où quelque chose passe d'une modification à une autre : en effet, ce n'est pas du repos en tant qu'il dure encore, ni du mouvement en tant qu'il dure encore, que quelque chose passe, mais c'est de l'instant, dont la nature extraordinaire est d'être un état intermédiaire entre le mouvement et le repos, sans être dans le temps, et c'est dans cet état et de cet état que ce qui est mu passe au repos, et que ce qui s'arrête passe au mouvement.*

Ce passage remarquable montre d'abord que l'instant ne peut pas faire partie du temps : car chaque partie du temps est composée d'autres

parties; ainsi l'instant ne peut être qu'une limite comme le point.

Ensuite il prouve qu'il existe un état intermédiaire entre le repos et le mouvement, entre la ressemblance et la dissemblance, entre l'égalité et l'inégalité : en effet, tant que le repos existe, il ne peut y avoir de mouvement, et tant que l'égalité existe, il ne peut y avoir d'inégalité, comme tant qu'un nombre est impair il ne peut être pair, les contraires pouvant se succéder l'un à l'autre, mais ne pouvant exister simultanément dans la même chose considérée sous le même rapport.

Quel est donc cet état intermédiaire, qui n'est ni du repos ni du mouvement, ni de la ressemblance ni de la dissemblance? Au lieu de l'appeler *instant* avec Platon, ne conviendrait-il pas mieux de l'appeler *tendance* avec Leibnitz, qui regarde cet état comme un milieu entre l'acte et la simple possibilité? « Il y a, dit-il, deux espèces de force : » l'une est la force élémentaire, que j'appelle » aussi *morte*, parce que le mouvement ne s'y » trouve pas encore, mais seulement la tendance » au mouvement, comme est celle d'une boule » enfermée dans un tube ou d'une pierre dans » une fronde, même lorsqu'elle est encore retenue par son lien; l'autre est la force ordinaire, qui se trouve jointe au mouvement actuel et que j'appelle *vive*. La force morte se

» manifeste dans la force centrifuge, dans la pesanteur ou la force centripète, et même dans celle par laquelle un corps élastique tendu commence à reprendre son état primitif; mais dans la percussion, qui résulte de la chute appréciable d'un corps grave ou de l'arc qui se redresse depuis quelque temps, ou dans celle qui provient d'une cause semblable, se manifeste la force vive, laquelle naît de la multitude infinie des impressions continuelles de la force morte¹. »

D'après cette distinction, il n'y aurait pas de repos absolu dans la nature, et le repos lui-même devrait être regardé comme un mouvement qui décroît sans cesse, et par la même loi de continuité, l'identité, la ressemblance et l'égalité devraient être regardées comme une différence, une dissemblance et une inégalité qui s'évanouissent sans cesse, et c'est aussi ce qu'on observe dans l'ame et dans la nature, qui ne peuvent jamais être l'une sans pensée, et l'autre sans mouvement, quoique la pensée et le mouvement ne soient pas toujours apercevables ou d'une grandeur sensible.

Mais puisque la nature a sa représentation dans

¹ Œuvres complètes, vol. III, page 318.

l'ame au moyen des sensations, il convient d'examiner cette autre unité et de passer à la quatrième hypothèse, où il est traité de ce qui est autre dans son rapport avec l'unité.

CHAPITRE XIII.

Comment ce qui est autre et participe à l'unité est, par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.

Les sensations, comme je viens de le dire, représentent dans l'ame ce qui est au dehors ou ce qui est autre, mais il s'agit de savoir comment elles le représentent, et comment est la nature de ce qui est autre.

Lorsque je me promène sur le rivage de la mer, j'entends le bruit de toutes les vagues, sans pouvoir distinguer le bruit de chaque vague en particulier; l'ensemble de ces mouvements cause dans mon organe un assemblage de vibrations, que représente dans mon ame le bruit total que j'entends; il en est de même des autres espèces de sensations.

Or, si l'on peut légitimement conclure des sensations aux causes qui les produisent, il en résulte que ce qui est autre ou le corps n'est pas entiè-

rement dépourvu d'unité, puisque la sensation ne l'est pas, et qu'il forme un tout composé de parties; il faut encore conclure que chaque partie du tout n'est point une partie des autres parties ou de la pluralité, mais du tout, c'est à dire de l'idée ou de l'unité harmonique qui lie ensemble les parties; et il est facile de voir que chaque partie ne peut point être une partie de la pluralité, abstraction faite de l'unité qui en fait un tout : car cette partie serait alors une partie d'elle-même, ce qui est impossible. Ainsi dans le tout le plus simple, dans le nombre deux composé de deux unités, l'une de ces unités n'est point la partie de l'autre, ni d'elle-même, mais du tout appelé deux, de la dualité enfin, qui donne de l'unité aux deux parties en les liant ensemble, soit dans la pensée par une notion commune, soit dans la nature par leurs mouvements concordants.

Mais comme le tout est lui-même composé de parties, il n'est pas lui-même une unité parfaite; ainsi la partie et le tout ne seront pas l'unité, mais ils y participeront tous deux, en sorte qu'il y aura composition et multitude à l'infini dans chaque corps.

Il faut donc supposer que le corps est composé d'une infinité de forces simples, et que ces forces simples, qui ont plus ou moins de rapports entre elles, produisent des mouvements conspirants,

lesquels font qu'il n'y a jamais de corps parfaitement simple ou de la dernière subtilité, comme on s'est faussement représenté les atomes. *La matière*, dit très bien Leibnitz, dans ses nouveaux Essais, *n'est point une chose unique en nombre, elle n'est qu'un amas d'un nombre infini d'êtres ou unités. Tous ces êtres ont de la perception; chacun est comme un animal doué d'ame ou d'un principe actif, qui en fait une vraie unité, avec ce qu'il faut à cet être pour être passif et doué d'un corps organique. Chacune de ces ames exprime ce qui se passe au dehors, et ne peut l'avoir par l'influence d'aucun être particulier, et le tire de son propre fond.*

Alors au lieu de considérer le corps lui-même ou la multitude d'êtres simples, on peut prendre l'unité, qui est le principe actif et qui a quelque chose de passif ou de matériel qu'elle est destinée à perfectionner, soit en le rendant susceptible de recevoir une forme, soit en le faisant changer de lieu pour lui faire soutenir d'autres rapports. Cette unité ou cette force enveloppe nécessairement l'effort, et cet effort lui-même se compose d'une infinité d'efforts infiniment petits, dont le développement successif et continu produit le mouvement et tous les autres phénomènes, et l'on comprend, en effet, qu'un nombre infini d'efforts infiniment petits produira l'effort qui

aura une grandeur finie, pourvu que l'acte vienne finir ou sommer tous ces infiniment petits, pour parler le langage d'une autre science.

Puisque telle est la nature de la monade matérielle et qu'elle a de la ressemblance avec l'ame, on peut l'envisager de la même manière que cette dernière unité et trouver qu'elle est douée des mêmes propriétés. Ainsi, comme elle forme un tout et qu'elle a des parties qui sont aussi ses actes, on peut dire qu'elle est infinie et finie : finie par l'acte qui limite son activité, et infinie par les actes en nombre infini qu'elle produira, tant qu'elle ne sera pas anéantie.

On peut voir encore que chaque monade est identique et semblable à elle-même dans ce qui fait la continuité de ses actes et de ses actes différents, et qu'elle est différente de toutes les autres monades et qu'elle leur est dissemblable, puisque l'acte d'une monade n'appartient qu'à elle seule, et diffère nécessairement de celui d'une autre monade et après avoir trouvé que ces propriétés là lui conviennent, il ne serait pas difficile de montrer qu'elle est en repos et en mouvement, et qu'elle est susceptible de toutes les affections contraires, comme l'ame avec laquelle elle a de la similitude et du rapport.

CHAPITRE XIV.

Comment ce qui est autre et ne participe pas à l'unité est, par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.

Lorsqu'on sépare l'unité de ce qui est autre, ou lorsqu'on dépouille la matière de son activité, on arrive à quelque chose d'informe, comme dit Platon dans le *Timée*, qu'il est très difficile de comprendre, et que les scholastiques ont nommé matière première.

La matière, dit une certaine école, est en elle-même sans variété; elle contient toutes choses, mais sans différence et sans distinction, comme une possibilité infinie renfermée en elle-même. Ce qui fait que toutes choses ont de l'unité, c'est la matière même, mais ce qui les distingue et les différencie, c'est la forme.

Une chose ne peut être contenue dans une autre que par représentation : or, la représentation n'a lieu que dans une ame ou principe de

force , capable d'exprimer ou de contenir tout le reste; comment donc la matière pourrait-elle contenir toutes choses , puisqu'elle est dépouillée de sa force représentative? C'est ce que cette école n'explique pas et ne peut pas expliquer.

La matière ainsi considérée est quelque chose d'absolument passif, qui n'a pas même la force de résistance, puisqu'il y a de l'activité dans la résistance et que la matière en est privée; elle est quelque chose de passif, et c'est ce qui fait que la force peut s'emparer d'elle et la substantifier. C'est quelque chose de docile aux lois de la force, comme la force elle-même est soumise aux lois de l'intelligence.

La matière n'est donc pas étendue , puisque l'étendue n'est autre chose que la continuité des points résistants, et là où il n'y a ni continuité ni résistance, il ne saurait y avoir d'étendue.

A la matière seule paraît convenir le repos absolu, puisque les substances réelles, qui sont des forces, ne peuvent jamais s'y trouver, et qu'elles ont toujours au moins une tendance au mouvement.

On ne peut pas dire qu'elle soit identique à elle-même, puisque l'identité est un accident essentiel, qui ne convient qu'à l'ame et à la force, et que c'est l'action seule qui constitue le même individu dans la diversité de ses actes.

Elle n'est pas non plus identique à autre chose, puisqu'elle n'a pas la vertu de représenter quoi que ce soit et de s'identifier avec ses actes représentatifs de ce qui diffère d'elle.

A plus forte raison n'est-elle ni différente d'elle-même ni de quelque chose d'autre, et comme elle est privée de l'identité et de la différence, ces deux accidents qui sont la base et la source de tous les autres, il serait facile de montrer qu'elle n'est ni semblable ni dissemblable, ni en repos ni en mouvement, ni sujette à la génération et à la mort, en un mot qu'elle n'a aucune des affections qui distinguent les véritables substances, et par conséquent qu'elle n'est pas une substance, mais une chose propre à être substantifiée.

Mais si la matière première est privée des accidents essentiels, elle risque bien de se confondre avec l'unité absolue, qui dans la première hypothèse a été aussi dépouillée des mêmes accidents, et c'est aussi par cette confusion qu'on est parvenu à se forger un dieu-substance; mais j'ai montré que la vraie unité absolue, c'était l'esprit absolu en rapport avec lui-même, et par conséquent la matière, qui n'est qu'une simple possibilité, n'a rien de commun avec l'unité absolue, et l'esprit n'en diffère pas seulement par des accidents, mais par sa propre nature, qui est de se comprendre et par là de comprendre éminemment la

matière elle-même et sa forme, ainsi que toutes choses.

On peut agiter ici la question importante, qui est de savoir si la matière est éternelle ou non. Platon a cru qu'elle avait toujours existé; mais que Dieu l'avait arrangée en lui imprimant les idées ou en lui donnant ses formes actuelles sur le modèle des idées. Aristote a bien vu que de cette manière le désordre serait la chose primitive et naturelle, en ce que la matière aurait subsisté sans ses accidents réels et essentiels, et c'est ce qui l'a déterminé à rejeter le chaos et à admettre la coexistence de la forme et de la matière; mais il n'a pas vu que ces deux choses ne sont pas liées d'une manière nécessaire et indissoluble, puisque l'esprit peut établir une distinction entre la forme et la matière, et que la question ne peut être bien résolue qu'en supposant que la matière a été créée avec sa forme, et qu'il y a toujours eu de l'ordre, depuis que quelque chose existe.

CHAPITRE XV.

Comment est l'unité en puissance et par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

Après avoir considéré l'unité comme existante ou en acte, il faut aussi la supposer non-existante, et voir les conséquences de cette hypothèse négative. Mais il est évident qu'il ne peut être d'abord question de la non-existence absolue ou du néant, puisque le néant ne peut être l'objet d'aucune pensée ni posséder aucun attribut, et qu'il s'agit ici de l'unité, qui existe en partie et qui n'existe pas en partie, c'est à dire de l'unité à qui l'acte n'a pas donné le complément de l'existence.

L'être en puissance n'est pas une vaine fiction : car toutes les unités, soit ames, soit forces qui composent l'univers, étant relatives ou liées les unes aux autres, toutes ont une certaine tendance, mais elles ont besoin de recevoir de

quelque chose d'autre leur détermination. Ainsi l'ame a la faculté de sentir, mais sans les objets placés hors d'elle, qui impressionnent ses sens, elle n'entrerait pas d'elle seule en action et n'en pourrait avoir connaissance, et il faut, par exemple, que la lumière extérieure vienne agir sur l'organe de la vue, pour que l'acte de la vision s'opère. La volonté même, cette force toute spontanée, ne peut entrer en action, et elle reste à l'état de liberté ou de pure indétermination, tant qu'une notion n'est pas venue la déterminer et tant qu'un désir ou l'idée du bien n'est pas venue la solliciter et l'engager à se résoudre en acte.

Malgré ces faits, l'existence virtuelle a été niée dans l'antiquité par l'école de Mégare, comme nous l'apprend Aristote, et en général par toutes les écoles qui n'ont compris que l'unité. Aristote, pour réfuter les Mégariques, argumente de l'expérience extérieure et montre par les faits que l'existence virtuelle n'est pas une vaine supposition, mais une réalité constante et universelle. Un homme possède tel ou tel art, mais il ne l'exerce pas toujours, quoiqu'il puisse toujours le faire; il a telle ou telle posture, mais il peut la quitter pour en prendre une autre, et quitter encore celle-ci pour reprendre la première; enfin cette doctrine ne tend à rien moins qu'à la de-

struction de tout phénomène et de tout mouvement : car, si rien n'existe en puissance, tout existe actuellement, et toute génération devient impossible, ce qui est contraire aux faits. Tous ces raisonnements s'appuyent sur le témoignage des sens, mais ils ne sont pas suffisants pour réfuter une doctrine fondée sur des arguments purement rationnels : car il est probable que les Mégariques partaient de leur doctrine sur l'unité, montraient que tout ce qui existe doit être un, ne fût-ce que pour un instant, et que s'il est un, il restera perpétuellement un, et ne pourra plus changer; que par conséquent tout changement, tout phénomène n'est qu'une pure illusion des sens, qui ne méritent aucune confiance ni aucun assentiment.

L'école sensualiste, qui ne connaît que le phénomène, aboutit à la même conséquence et nie aussi l'existence virtuelle, parce qu'il n'y a pas de milieu, à ce qu'elle prétend, entre exister et n'exister pas. Aussi, d'après cette doctrine, l'ame n'est-elle qu'une table rase, qui n'a ni tendances ni dispositions innées, et pour ce qui concerne la génération des notions, l'ame n'a pas les notions de l'être, de l'unité, de la substance, avant de les avoir pensées. Mais s'il en est ainsi, l'ame court bien risque de n'avoir jamais ces notions : en effet, d'où et comment pourrait-elle les avoir?

Est-ce de la sensation, qui est multiple et variable, qu'elle tirera les notions de substance et d'unité? D'ailleurs, en supposant que ces notions soient impliquées dans la sensation, qu'est-ce qui en fera la séparation, puisque sans la sensation ou l'acte, l'ame n'est rien et n'a pas de force capable de la distinguer de ses modifications? S'il y a dans toutes ces hypothèses des difficultés insurmontables, il faut donc reconnaître que l'ame possède d'autres facultés que celle de sentir, et que l'intelligence et la volonté existent en elle avant la sensation, mais virtuellement, et qu'elles entrent en exercice à l'occasion de la sensation, sans que celle-ci puisse les constituer. Ainsi l'observation psychologique, faite d'une manière exacte et sévère, prouve qu'il y a une existence virtuelle, et cette observation ne peut pas être traitée d'illusion; car, si l'ame est faillible dans sa propre conscience, dans l'observation d'elle-même, elle est faillible en tout, et ne peut être écoutée ni suivie en rien, et alors, et encore par une contradiction, toutes les doctrines et tous les systèmes périssent à la fois.

Puisqu'une telle existence n'est point une chimère, elle peut être un objet de connaissance, et on peut la qualifier par diverses appellations, telles que *celle-ci*, *celle-là*, et autres semblables.

L'unité ou l'ame, il est vrai, ne peut pas exister

actuellement, puisqu'elle est supposée ne pas avoir ce genre d'existence ; mais cela ne l'empêchera pas d'avoir divers attributs, puisque ces attributs sont autre chose que l'être, et que rien n'empêche qu'ils se trouvent dans quelque chose qui n'existe qu'en puissance.

Ainsi l'ame doit avoir l'attribut de la différence, et différer de ce qui est autre ou du corps, quoique la sensation, qui représente ce qui est autre, n'y existe pas encore, puisque leur nature est essentiellement différente, et que même, par rapport à la sensation, la substance de l'ame se distingue de ses modifications.

Si l'ame diffère de ce qui est autre, elle doit être semblable à elle-même : car, l'ame en puissance n'ayant qu'une tendance à l'action ou à la pensée, il n'y a pas d'acte qui puisse la différencier avec elle-même, et la rendre dissemblable à elle-même ; c'est donc à l'état de puissance qu'elle doit conserver sa ressemblance et demeurer une véritable unité.

L'ame n'est point égale à ce qui est autre, puisque ne pensant pas encore, elle ne peut représenter par ses sensations ce qui est extérieur, et que l'univers est en elle à l'état d'enveloppement.
« L'ame, dit Leibnitz, tout indivisible qu'elle est,
» renferme une tendance composée, c'est à dire
» une multitude de pensées présentes, dont cha-

» cune tend à un changement particulier, suivant
 » ce qu'elle renferme, et qui se trouvent en elle
 » tout à la fois, en vertu de son rapport essentiel
 » à toutes les autres choses de ce monde. » On
 a vu même précédemment que dans la sensation,
 l'ame n'égalait pas complètement ce qui est autre,
 parce que, dans chaque sensation, il y a toujours
 une multitude de perceptions trop petites pour
 être senties, et c'est encore là ce qui met tant de
 différence dans les ames et constitue leurs points
 de vue, les unes étant plus sensibles à telles
 choses, les autres étant plus touchées de telles
 autres.

Si l'ame n'égale pas ce qui est autre dans ses
 sensations ou lorsqu'elle est en acte, elle peut
 encore moins l'égaliser dans son état de tendance,
 et comme elle a cependant un rapport de gran-
 deur avec les autres choses, il faut qu'elle leur
 soit inégale : or, tout rapport d'inégalité suppose
 la grandeur, la petitesse et même l'égalité. L'ame
 en cet état semble donc participer aux idées de
 grandeur, de petitesse et d'égalité ¹.

Puisque l'on peut affirmer de pareilles proprié-

¹ C'est ce qui peut encore se démontrer d'une autre manière. Une sensation qui représente un objet quelconque, sous le rapport de son intensité, existe dans l'ame à l'état de tendance dans un degré infiniment petit ; or, on sait que toute quantité infiniment petite est la différence entre une quantité arbitraire et sa limite de dé-

tés de l'ame en puissance, il faut qu'elle ne soit pas une chose chimérique et qu'elle ne soit pas entièrement privée d'être : car autrement, on ne serait pas fondé à faire de semblables affirmations ; et si pourtant elles sont légitimes, il s'ensuit qu'elles se rapportent à quelque chose qui existe en partie, puisque toute vérité se rapporte à l'être et ne saurait avoir aucune convenance avec le néant. C'est ainsi que dans le calcul infinitésimal on considère les quantités évanouissantes, et on ne les traite pas d'êtres chimériques, parce que leurs rapports ne le sont pas, et que ces rapports sont la seule chose qui importe dans ce calcul.

On peut comprendre maintenant ce que Platon veut dire par ces singulières propositions, qu'une chose, pour être parfaitement, doit participer à l'être d'être un être et au non-être d'être un non-être, de même que pour n'être pas, elle doit participer au non-être de n'être pas un non-être et à l'être d'être un non-être, c'est à dire qu'une chose, pour être complètement, doit participer à l'être de l'acte et au non-être de la puissance, et que pour n'être pas, elle doit participer au non-être

croissement, et comme on peut appliquer ceci à l'intensité de la sensation, on trouvera que l'ame participe réellement aux idées de grandeur, de petitesse et d'égalité, impliquées dans tout rapport de différence.

de l'acte et à l'être de la puissance; ce qui est parfaitement vrai, puisque les perceptions, dont l'ame a conscience, viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être senties et remarquées, et la raison de cela est que l'ame en chaque moment enveloppe toujours un infini actuel ou a une infinité de tendances à l'action et à la pensée, dont la détermination est causée par les choses extérieures; elle participe donc toujours à l'être de l'acte et au non-être de la puissance, ou au non-être de l'acte et à l'être de la puissance.

Il semble donc que l'ame, qui, même lorsqu'elle n'existe qu'en puissance, a de l'être et du non-être, éprouve un changement, et par conséquent se meuve; en effet, ce changement n'est autre chose que l'impression des pensées, qui n'ont pas été assez vives pour être réduites en actes, ni assez distinctes pour être aperçues; cependant, quoique l'effet de ce genre de pensées ne soit pas nul, elles ne peuvent être comparées à celles dont l'ame a conscience, aux sensations qui l'émeuvent si diversement et lui communiquent, pour ainsi dire, un mouvement de translation, aux notions générales qui l'éclairent toujours de la même manière et la font demeurer dans l'unité ou dans le même; on peut donc dire, sous ce double rapport, que l'ame en puissance se meut et ne se meut pas, et cette double manière d'être

est assez bien caractérisée par l'état de tendance.

Mais tout ce qui se meut et ne se meut pas s'altère et ne s'altère pas, et tout ce qui s'altère et ne s'altère pas devient et périt, et ne devient pas et ne périt pas ; en sorte que l'ame, qui n'existe qu'en puissance, est sujette à la naissance et à la corruption, et n'est pas sujette à la naissance et à la corruption. En effet, l'ame en puissance, considérée comme substance, ne peut pas s'altérer ni se corrompre, comme elle ne peut pas naître, mais en tant que phénomène, c'est à dire en tant que renfermant une multitude de perceptions qui passent pour la plupart inaperçues au fond de la conscience, elle est soumise aux mouvements d'altération, de naissance et de corruption.

CHAPITRE XVI.

**Comment est l'unité, qui n'existe pas du tout, par rapport à elle-même
et par rapport à ce qui est autre.**

Si l'unité ou l'ame n'existe pas même en puissance, ou si elle n'est absolument pas, il est clair qu'elle ne peut ni devenir ni périr, puisque la naissance n'est qu'une acquisition de l'être ou qu'un développement, et que la mort n'est qu'une perte de l'être ou qu'un renveloppement; qu'elle ne peut pas s'altérer, puisque ce genre de mouvement n'est qu'une corruption ou une mort; qu'elle ne s'arrête pas et ne se meut pas, parce que ce qui s'arrête est dans quelque chose d'identique, et que ce qui se meut passe d'un état à un autre, et l'ame n'existant pas du tout ne peut ni s'arrêter à la même pensée ni en changer; il est encore clair qu'elle n'a aucun des attributs essentiels de l'être, ni grandeur, ni petitesse, ni égalité, ni res-

semblance, ni différence par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.

L'ame ne peut pas non plus renfermer ce qui est autre ou représenter l'univers, puisqu'elle n'existe pas du tout, et qu'il n'y a pas de substance ou d'unité capable de représenter la multitude, et par conséquent ce qui est autre ne peut lui être ni semblable ni dissemblable, ni en général avoir aucun rapport avec l'ame.

L'ame ne peut pas davantage participer au temps, puisqu'il n'y a rien qui puisse exister dans le temps ; enfin, elle ne peut être l'objet d'aucune pensée, le néant étant inintelligible, et on ne peut la désigner par aucune qualification ni la déterminer d'aucune façon.

CHAPITRE XVII.

Comment est ce qui est autre par rapport à lui-même, si l'unité n'existe qu'en puissance.

On a vu que si l'unité ou l'ame n'existe qu'en puissance, il y avait en elle une multitude de perceptions infiniment petites, qui n'avaient aucune grandeur déterminée, puisqu'elles n'avaient point d'unité, mais qui avaient cependant quelque effet, comme l'ame l'éprouve dans ces déterminations obscures dont elle ne peut se rendre compte, et que ces perceptions formaient une suite indéfinie, parce que l'ame, n'existant qu'en puissance, ne pouvait sommer cette série en l'enveloppant du lien substantiel de l'acte ou la ramener à une unité précise et déterminée.

S'il en est ainsi de l'ame en puissance, qui a des perceptions sans sensation et sans pensée, il en sera de même de la cause de ces perceptions ou des choses extérieures, si l'unité n'y existe

qu'en puissance. En effet , le corps ou la matière, puisqu'il n'a pas d'unité ou de forme substantielle pour contenir et lier toutes ses parties, se composera d'une infinité de petites masses, qui se diviseront et se subdiviseront à l'infini.

Cette multitude de masses aura l'air de former un nombre, mais comme il n'y a pas d'unité, elles ne pourront pas s'arrêter dans leurs subdivisions ni composer un tout , ni par conséquent former un nombre.

De plus, dans leurs subdivisions , elles auront l'air, en passant de la grandeur à la petitesse, de passer par l'égalité; mais ne s'y arrêtant pas , elles n'auront qu'un simulaere d'égalité.

Elles n'auront pas non plus de commencement ni de fin , ni de milieu , puisqu'elles n'ont et ne peuvent avoir aucune forme déterminée dans leurs décompositions perpétuelles.

Enfin, comme il n'y aura rien de fixe dans toutes ces petites masses privées d'unité, on pourra affirmer et nier d'elles les mêmes attributs essentiels : elles seront donc identiques et différentes, semblables et dissemblables par rapport à elles-mêmes et les unes par rapport aux autres; elles s'arrêteront dans toutes sortes de positions et se mouvront de toutes les manières , puisqu'il n'y a pas d'unité ou de loi directrice de leurs mouvements; elles naîtront ou se développeront,

elles périront ou se renvelopperont à la fois et sur le champ, parce que n'ayant qu'une existence phénoménale et momentanée, tout semblera se passer à leur égard comme à l'égard des véritables unités ou forces de la nature; enfin, elles auront tous les accidents essentiels contraires et composeront un monde d'apparences et d'ombres.

Telle sera l'existence de la matière ou de ce qui est autre, si on le dépouille de l'unité, ou du moins si celle-ci n'y existe qu'en puissance; elle aura encore une existence, mais une existence où il n'y aura rien de fixe et de régulier, c'est à dire que toute forme permanente et tout mouvement uniforme deviendront impossibles dans ces petites masses, qui se subdivisent indéfiniment, et si l'on suppose que la division s'y arrête, on arrive alors à la matière première, qui est quelque chose de purement passif, et qui n'aurait pas même cette existence phénoménale si variée et si fugitive.

CHAPITRE XVIII.

Comment est ce qui est autre par rapport à lui-même, si l'unité n'existe point du tout.

Si l'on enlève entièrement l'unité à ce qui est autre, ou si l'on dépouille tout à fait la matière de sa forme substantielle, les phénomènes ne seront pas même possibles : car, là où il n'y a pas de cause productrice, il est impossible de concevoir un effet d'une nature quelconque.

Cependant, à toutes les époques, il y a eu des philosophes qui ont nié toute espèce de cause substantielle, et n'ont admis qu'une série de phénomènes sans cause génératrice, et par là, ils ont détruit non seulement l'unité substantielle qui pense, mais encore celle qui vit et se meut. C'est ordinairement de l'école sensualiste que sont parties les attaques contre le principe de causalité, parce que les philosophes de cette école,

n'étudiant et ne reconnaissant que la sensation, qui est un phénomène, devaient nécessairement aboutir à un phénoménalisme universel, et repousser toute existence substantielle. Aristote nous a laissé un argument précieux par lequel il renverse cette doctrine, qui traîne à sa suite le scepticisme, et voici comment il répond aux partisans de ce système : Si ce qui pense et ce qui est pensé sont la même chose, l'homme ne
 × sera plus ce qui pense, mais ce qui est pensé; et, si chaque chose n'existe que par rapport à ce qui pense, c'est à dire dans le cas actuel, à ce qui est
 × pensé, la pensée aussi n'existera que par rapport à la pensée, et l'on ira ainsi de pensée en pensée jusqu'à l'infini ¹.

Il faut ajouter qu'une série infinie de termes ou de phénomènes, quand même on partirait d'un premier terme, principe de tous les autres, ne suffirait point encore, parce que l'on cherche non l'ordre générateur des termes, mais la raison de l'existence de la série entière, et cette raison ne se trouvant dans aucun terme doit être cherchée en dehors de tous, et placée par conséquent dans une cause indépendante de ses effets.

¹ Πρὸς δὴ τὸ δοξάζειν, εἰ ταῦτό ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ δοξαζόμενον, οὐκ ὕσιν ἄνθρωπος τὸ δοξάζειν, ἀλλὰ τὸ δοξαζόμενον. Εἰ δ' ἑκάστων ἔσται πρὸς τὸ δοξάζειν, ἀπειρὰ ἔσται τῶ εἶδει τὸ δοξάζειν. (*Met.*, lib. iv, cap. 6.)

Les sceptiques ont encore voulu détruire toute unité substantielle , parce qu'ils ne concevaient pas la relation de cause à effet et qu'ils trouvaient un mystère impénétrable dans la manière dont notre ame, par exemple, forme ses volitions , et produit des mouvements externes par ces mêmes volitions ; mais l'ignorance des moyens n'affecte point la certitude des effets, et *comme une goutte d'huile ou de graisse peut s'arrondir sur la surface de l'eau, sans qu'elle entende la géométrie* , de même notre ame peut former ses pensées et ses volitions sans connaître les lois qui président à cette formation , et malgré cette ignorance , elle n'est pas moins certaine que c'est elle qui pense, qui veut et cause les mouvements qu'elle a résolu de produire. Cette certitude est la première de toutes à ses yeux , puisque nulle ame et nul être ne peuvent vouloir ni penser à sa place, et comme tous ces actes émanent d'elle seule, elle se les impute, et a raison de se les imputer.

Je termine ici ce travail, qui m'a coûté près de deux années de soins et de méditations, et que l'on trouvera sans doute bien aride et bien imparfait. Quant à l'imperfection, elle est presque inévitable , lorsqu'on s'engage dans l'explication d'un monument si antique et si obscur, que d'habiles philosophes ont douté s'il n'était pas un pur

exercice d'une vaine et subtile dialectique ; quant à l'aridité , c'est un défaut sans doute ; mais il ne saurait arrêter ni détourner les véritables penseurs , qui cherchent la vérité pour elle seule et la veulent nue, dégagée de tous les ornements dont la rhétorique cherche à la couvrir et à la défigurer. Malheur à ceux qui ne savent pas envisager la vérité dans cet état de rigueur et de simplicité : car leur ame s'agite encore dans les régions inférieures de la sensibilité et de la passion , et leur esprit s'arrête aux conceptions imparfaites et obscures qui en sont le fondement. Cet ouvrage ne peut donc s'adresser qu'à ceux qui ont assez de force et de courage pour vouloir pénétrer dans le fond des choses, et qui se trouvent assez récompensés de leurs peines , lorsqu'ils découvrent quelque chose de l'essence. C'est seulement lorsqu'on est arrivé à ce point , que l'on commence à comprendre l'existence de quoi que ce soit, et sans cela, les sciences les plus exactes et les plus riches en faits reposent toujours sur des bases fragiles , et tirent leurs démonstrations de principes fondés sur des apparences ou des phénomènes. C'est ainsi que dans la science des forces , ayant vu que les corps s'approchaient et s'éloignaient dans certaines circonstances , on a imaginé une force d'attraction et de répulsion , sans en chercher la possibilité

et sans voir si la notion d'attraction était impliquée dans celle de force. On dira que les choses se passent comme si les corps s'attiraient; il est vrai; mais supposé que l'attraction n'existe pas, c'est toujours donner aux phénomènes une cause imaginaire, et ne pas donner à la science son dernier degré de rigueur. C'est encore ainsi qu'à la mort, voyant l'ame ne plus manifester son action, et le corps, ou du moins les parties grossières et empruntées se dissoudre, on a dit et l'on dit encore que l'ame est morte et n'existe plus; et dans une croyance aussi importante, on n'a d'autre appui que l'expérience et le phénomène; mais on n'a pas cherché s'il était possible que l'ame mourût, et si tout ce qui pense et agit n'était pas une unité, qui ne pouvait perdre aucune de ses pensées et de ses impressions, puisqu'elle n'avait pas d'ouvertures pour rien laisser échapper, et d'après ces réflexions, on aurait vu que l'ame à la mort pouvait bien tomber dans un tel état de torpeur qu'elle ne se ressouvînt pas sur le champ de ce qui lui était arrivé; mais que rien ne l'empêchait de retrouver un jour ses pensées, et que même cela devait être ainsi dans un ordre de choses où rien ne peut ni ne doit se perdre, afin que les liens de la continuité ne soient pas détruits.

C'est aussi, en ne s'appuyant que sur le phéno-

mène, que l'école allemande est arrivée à identifier le monde avec Dieu ; elle part du devenir et n'aboutit qu'au devenir ; l'idée, dit-elle, se développe, et pour se développer, il faut qu'elle soit et ne soit pas, c'est à dire qu'elle devienne. Mais si l'idée se développe comme les choses de ce monde, on peut demander avec quoi se fait ce développement ; puisqu'elle est imparfaite, d'où peut-elle tirer ce qui manque à sa perfection ? Si elle le tire d'elle-même, elle le possédait donc auparavant, et à quoi sert alors le développement ? Ce ne peut être à un autre qu'elle emprunte ses perfections, puisque hors de l'idée, il n'y a rien. Dans le monde seul, il y a développement, parce qu'il y a une idée une et parfaite, qui fournit au développement, et qu'il y a d'autres forces qui sollicitent les êtres et leur apportent ce qui est nécessaire au complément de leur existence. Au contraire, l'idée ne peut puiser qu'en elle-même, et si elle ne possède pas, il faut qu'elle reste dans son immobilité et dans son impuissance ; aussi le monde réel ne peut-il avoir, dans ce système, qu'une vaine substantialité : les êtres ne sont qu'une série d'apparences ; ils vivent un jour, un moment, et meurent pour ne jamais plus reparaitre. Si l'idée pose quelque chose, ou plutôt si elle apparaît sous une certaine forme, c'est une pure illusion qu'elle se fait

à elle-même , et son action est de détruire cette illusion et de l'absorber dans son sein ¹.

Cette école a craint , en donnant au fini une existence vraie et substantielle, d'avoir d'un côté le fini et de l'autre l'infini , qui , par cette opposition même , deviendrait fini ; mais l'opposition, qui règne entre le fini et l'infini , n'est pas de la même nature que celle qui existe entre les choses finies , qui se limitent réciproquement ; le réel ne peut agir sur l'idée ni la limiter , puisque l'idée lui communique ce qu'il a de substantiel , et ne peut par conséquent rien recevoir ni être modifiée en aucune sorte par quoi que ce soit , et ce genre d'opposition n'est pas une chimère , et j'ai même cité dans cet ouvrage un exemple qui sert à l'éclaircir.

D'ailleurs , en établissant l'unité du fini et de l'infini , comment n'a-t-on pas vu que l'on retombait dans le progrès à l'infini de l'école de Kant et de Fichte , que l'on voulait éviter à tout prix ? Aussitôt qu'on laisse pénétrer le changement dans cette unité , et il faut bien l'y laisser entrer , puisque le réel s'y trouve , il n'y a pas moyen de ne pas avoir d'abord l'infini , qui , recevant ou portant le fini dans son sein , se transforme en fini , redevient ensuite infini par sa na-

¹ Hegel , *Encyclopédie* , page 384.

ture, et retombe de nouveau dans le fini, et ainsi de suite, sans pouvoir jamais être véritablement.

Il n'y a d'autre moyen d'éviter le progrès à l'infini que de sortir du monde et du réel, pour s'élever à l'idée parfaite et immuable, telle que Platon l'a reconnue et posée, il y a plus de deux mille ans, et jusqu'à un point Aristote lui-même dans *sa pensée de la pensée*. Ces deux philosophes n'ont pas craint de rendre l'idée vaine et privée de vie en la mettant au dessus du monde, et en faisant dépendre celui-ci de sa puissance; les philosophes scholastiques n'ont fait que développer la pensée de ces deux beaux génies, et moi, s'il m'est permis de me nommer après de tels hommes, je n'ai entrepris cet ouvrage que pour rétablir l'idée dans son indépendance, pour la placer dans une sphère supérieure au monde, c'est à dire en elle-même, où elle jouit de la vie la plus parfaite et la plus absolue, sans négliger pour cela le monde et l'humanité, qui participent à son essence, et reçoivent d'elle tout ce qu'il y a de vrai, de bon et de beau en eux.

FIN DE L'EXPLICATION.

10,330



TABLE

DES MATIÈRES.

ARGUMENT.	1
PARMÉNIDE OU DES IDÉES.	9
EXPLICATION DU PARMÉNIDE.	135
CHAPITRE I. Du principe des Eléates. — De la légitimité des vérités nécessaires. — Définition des idées.	137
CHAP. II. De l'existence des idées.	151
CHAP. III. Réfutation des objections d'Aristote contre la théorie des idées.	169
CHAP. IV. De la nature des idées.	234
CHAP. V. De quelles choses il y a des idées.	255
CHAP. VI. De la relation des idées entre elles.	268
CHAP. VII. De la manière suivant laquelle les choses participent aux idées.	273
CHAP. VIII. De la dialectique.	288
CHAP. IX. Application de la méthode à l'unité. — Du nombre des hypothèses et de la nature des négations.	299
CHAP. X. Comment est l'unité absolue par rapport à elle-même et par rapport aux autres choses.	305
CHAP. XI. Comment est l'unité en acte par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.	339

CHAP. XII.	Comment est l'unité inférieure à l'être par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.	365
CHAP. XIII.	Comment ce qui est autre et participe à l'unité est par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.	373
CHAP. XIV.	Comment ce qui est autre et ne participe pas à l'unité est par rapport à lui-même et par rapport à l'unité.	378
CHAP. XV.	Comment est l'unité en puissance et par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.	381
CHAP. XVI.	Comment est l'unité qui n'existe pas du tout par rapport à elle-même et par rapport à ce qui est autre.	390
CHAP. XVII.	Comment est ce qui est autre par rapport à lui-même, si l'unité n'existe qu'en puissance.	392
CHAP. XVIII.	Comment est ce qui est autre par rapport à lui-même, si l'unité n'existe point du tout.	395



